ЗУМРУД КУЛИЗАДЕ

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ (КОНЕЦ XX-НАЧАЛО XXI ВВ.)



ЗУМРУД КУЛИЗАДЕ
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО
РАЗВИТИЯ (КОНЕЦ XX-НАЧАЛО XXI ВВ.)
II

ЧАСТЬ II

ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В СИСТЕМЕ НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

РАЗДЕЛ I
ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В СИСТЕМЕ НАУКИ

Теоретические и практические проблемы философии. Поиск конструктивных решений

Общеизвестны место и значимость марксистской философии в системе социалистической культуры и государственной политики бывшего СССР и входившей в его состав Азербайджанской Республики. Материалистическая

диалектика была единственной методологической основой всех исследований и прежде всего исследований в области гуманитарных наук, в лоне которых она родилась и главенствовала. Она являлась также основой и всех видов образования, и преподавалась в составе отдельных предметов в старших классах средней школы, в вузах и аспирантуре.

Материалистическая диалектика была фундаментом чрезвычайно разветвленной государственной системы идеологической пропаганды, использующей множество форм и методов для выработки единого мировоззрения у целенаправленно формируемого советского народа, частью которого было и население Азербайджана.

Образование на месте СССР новых, политически самостоятельных государств, ориентированных в социально-экономическом развитии на многоукладность в экономике со всеми обусловленными ею позитивными и негативными последствиями, привели к отказу от марксистско-ленинской философии и методологии как господствующей и единственной основы идеологической жизни новостроящегося общества.

Наступил так называемый «переходный» период – время поиска нового во всех областях социокультурной жизни. Перед философами встала задача оценки, переоценки и переосмысления своих позиций, а также разработки новой методологии, либо методологий. Проблема эта сверхсложная, ибо требует ломки мировоззренческих конструкций, десятилетиями закреплявшихся в сознании общества, в его руководящих структурах. Ломать этот идеологический фундамент и создавать ему альтернативу должны были люди, воспитанные и получившие образование на основе марксистской методологии, и прежде всего профессиональные специалисты в области гуманитарных дисциплин, в том числе философии.

Специфика ситуации требует синхронности перестройки в исследовательской и преподавательской работе.

Актуальность и сверхсложность проблемы не вызывает сомнений. Объясним и затяжной характер поисков. Однако время идет, и философия

остается одним из основных объектов не только исследования, но и повсеместного (в вузах, аспирантурах, на курсах переподготовки и т.д.) преподавания. Нерешаемые проблемы, в том числе выбор методологических позиций, оценочных критериев и т.д., обусловливают критическую ситуацию в области гуманитарных наук и прежде всего самой философии. Последняя проявляется:

1. В неоднозначном отношении к марксистской философии со стороны ряда исследователей и преподавателей, которые, огульно отрицая ее на словах, в той или иной форме используют на практике как в своих исследованиях, так и в процессе преподавания.

2. В отсутствии научной литературы, учебников, пособий, в которых переосмыслены старые стереотипы, а также в отсутствии научно-критического анализа литературы последних «поисковых» лет, особенно той, что издается на спонсорские средства и не проходит предварительной научной апробации.

3. В отсутствии соответствующей времени творческой научной обстановки, проявлениями которой являются:

a) стихийность, порою низкоуровневая кустарщина, представляемая как плюрализм позиций и обусловленная, якобы пришедшей на смену господствующей ранее в науке и образовании «железной дисциплины», свобода творчества;

b) отсутствие относительно унифицированных программ, наличие самодеятельности при опросах (формах экзаменов), при единых стандартах оценок, по существу лишающих объективной ценности выдаваемые аттестаты и дипломы;

c) проблемы в области повышения профессиональной квалификации преподавателей, обусловленные как объективными, так и субъективными организационными причинами;

d) отсутствие переводов первоисточников, особенно философских произведений XX в., на азербайджанский язык.

Изложенные выше проблемы, несмотря на всю сложность своего решения в нынешней ситуации, тем не менее должны решаться. И решаться быстро.

Для этого необходимо оперативно объединить усилия государственных и частных научных и учебных структур, создать творческую обстановку в стране, заново продумать концепцию науки и образования в области гуманитарных наук, относительно унифицировать программы преподавания, оценочные критерии и т.д., разработать вопросы методологии и методики исследования и преподавания.

Учитывая актуальность большинства перечисленных вопросов для стран постсоциалистического региона, возможно, целесообразна была бы определенная научная координация позиций с научным миром «ближнего» и «дальнего зарубежья».

Контакты с представителями мировой науки, изучение их системы образования способствовали бы ускоренному развитию азербайджанской науки и обеспечили бы в дальнейшем признание республиканских сертификатов об образовании за рубежом.

Таковы некоторые актуальные проблемы, стоящие перед философией, ее исследователями и преподавателями в Азербайджане.

Баку, 1996 год

MƏNƏVİ MƏDƏNİYYƏTİN UNİVERSAL FENOMENLƏRİ: MİSTİKA VƏ PANTEİZM

Mistika mənəvi mədəniyyətin universal fenomeni kimi (XXI əsrin qovşağında mistika fenomeninin tərifi, fəlsəfi təfsiri və mədəniyyət tarixində yerinə dair)

Ən qədim zamanlardan bu günümüzədək mövcud olan və bəşəriyyətin bundan sonrakı sosiomədəni tarixində mövcud olmaq üçün potensial imkana malik mistikaya mədəniyyət tarixi boyunca bir çox təfsir və təriflər verilib. Həmin təriflərin böyük bir hissəsi bu fenomenin neqativ qiymətləndirilməsi ilə fərqlənir.

Təbiidir ki, mistika, ardıcıl rasionalizmə təmayüllü fəlsəfə tərəfndən qəbuledilməz idi; həmçinin o, din baxımından da qəbul edilmirdi, çünki dinin məkanına daxil olaraq insanın bu və ya digər dərəcədə Tanrı ilə bərabər imkan və haqlarına iddia edirdi. Məhz bu səbəblərə görə uzun əsrlər boyu mistika məzəmmət və təqib obyekti olub.

Mistikanın müasir dövrdə, xüsusilə XXI əsrin başlanğıcında, habelə gələcək mədəniyyətdəki yeri və əhəmiyyətinin təhlilinə keçməzdən əvvəl bu tarixi fenomenin mədəniyyətşünaslıq və xüsusən fəlsəfədə mövcud anlamlarının, ona verilən təriflərin məzmunu haqda təsəvvürümüzü açıqlamağa cəhd edək.

Mistikaya tarixən verilən təyin və dəyərləndirmələrdə olan məzmun müxtəlifliyi, həmçinin qlobal mədəniyyətşünaslıqda onun interpretasiyaları və rolunun qiymətləndirilməsi zaman və konkret mədəni mühitin xüsusiyyətləri ilə şərtlənib.

Bir qayda olaraq, bir qisim təriflər onun həm nəzəri, həm praktik ifadə formalarını - müxtəlif fal formaları, magiya, şamanizm, Tanrı ilə birləşmə və vəhdətə dair müxtəlif səviyyəli təlimləri əhatə edib və etməkdədir. Digər qisim isə - anlayışın yalnız nəzəri, dini-fəlsəfi məzmunuнy ehtiva edir.

Ötən əsr və bu əsrin başlanğıcındakı elmi və xüsusən arayış səciyyəli ədəbiyyatda mistikanın tərifləri əsasən onun nəzəri tərəfini vurğulayır, bu isə fikrimizcə, haqsız olaraq hadisənin mahiyyətilə şərtlənən məzmununu daraldır.

Məsələn, F.A.Brokhauz və N.A.Yefronun Ensiklopedik lüğətində (SP., 1896, s.37. Məqalənin müəllifi V.Solovyovdur) oxuyuruq: «Mistisizm, mistika - həqiqətin dərkinin fövqəltəbii üsullarına (təcrübə, abstrakt mühakimə, rəvayətə) imkan verən fikirlərin istiqaməti, dərk edən subyektin ilahi ilə birbaşa ünsiyyət imkanıdır».

V.Dalin lüğətində («Rus dilinin canlı izahlı lüğəti». C. 1-4, M., 1863-66) isə mistika sirli, müəmmalı, fövqəltəbiiliyi haqda; inanc və ayinlərin eyhamlı mənası haqqında təlim kimi təyin olunur.

D.N.Uşakovun lüğətində («Rus dilinin izahlı lüğəti». C. 1-4, M., 1935-40.) «Mistika - insanın «o dünya» adlanan aləmlə bilavasitə ünsiyyətinə dini inamdır» yazılıb.

«Sovet Ensiklopedik Lüğəti»ndə (M., 1981) mistika - məqsədi ekstaz halında Tanrıyla bilavasitə vəhdətdə olmağa yönəlmiş dini praktika, həmçinin «bu praktikaya bəraət qazandıran və onu dərk edən nəzəri və fəlsəfi doktrinaların məcmuu» kimi təyin olunur. Elə oradaca mistisizm - fəlsəfi doktrina kimi, intuitivizm və irrasionalizmin bir növü kimi şərh edilir.

«Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti» (M., 1983. Məqalənin müəllifi S.S.Averintsevdir) mistikanı «məqsədi ekstaz vəziyyətində Mütləqlə birləşmək olan dini praktika, həmçinin bu praktikaya bəraət qazandıran, onu mənalandıran və tənzim edən nəzəri və fəlsəfi doktrinalar məcmuu» kimi təyin edir. S.S.Averintsevin qeyd etdiyi kimi, «mistikanın tarixi analoqu və timsalını qədim zamanlarda məqsədi insanla ruhlar və tanrılar aləmi arasındakı məsafəni ekstatik yolla götürmək olan şaman-orgiya kultlarında görmək mümkündür. Lakin mistika sözün əsl mənasında yalnız o zaman meydana çıxır ki, dini mühakimə transendent Mütləq anlayışına yaxınlaşır, məntiqin inkişafı isə şüurlü surətdə məntiqdən mistikaya geridönməni mümkün edir». Ona görə də yazdığı kimi mistikanın ən erkən çiçəklənməsi fəlsəfə və məntiq mədəniyyətinə malik ölkələrdə baş verir.

«Yeni ensiklopedik lüğət»də oxuyuruq ki, «mistika - Tanrı ilə ekstatik vəhy aktında yaşanan bilavasitə fövqəltəbii ünsiyyət və vəhdət əldə etməyə yönəlmiş sakral dini praktika, həmçinin bu praktikanın konseptualizasiya və nizamlanmasını qarşısına məqsəd qoyan teoloji doktrinalar sistemidir». (Mn., 2003, «Kitab evi» nəşriyyatı).

«Din ensiklopediyası»nda (Mn., 2007, «Kitab evi» nəşriyyatı) mistika dini-teist tipli dinlərdə ekstatik yaşanan vəhy aktında Tanrı ilə bilavasitə fövqəlhissi birləşmə əldə edilməsinə yönəlmiş praktikadır.

«Xarici sözlər lüğəti»ndə (M., 1981. 7-ci, yenidən işlənmiş nəşrin xüsusi elmi redaktəsi SSRİ EA-nın müxbir üzvləri, fəlsəfə elmləri doktorları A.Q.Spirkin,

Y.A.Akçurin və fəlsəfə elmləri doktoru R.S.Karpinskayaya məxsusdur) mistika (yunan. «mystika» - sirli ayinlər, sirlilik):

1. Fövqəltəbiiliyə inam, sirli, ilahi; insanın o biri dünya ilə birbaşa ünsiyyətinin mümkünlüyünə inam; mistika - bütün dini inancların ayrılmaz elementidir;

2. Sirli, anlaşılmaz, izaholunmaz nə isə.

Beləliklə, gətirdiyimiz təriflərin əksəriyyəti mistikanı əsasən ancaq dinlə bağlayır və onu dini-fəlsəfi təlimlərdə əksini tapmış insanı Tanrı ilə birləşdirən mənəvi idrak prosesi kimi təsvir edir.

Həmin təsvir və təriflərin təbiiliyini tarixən din və xüsusən vahid Tanrı ideyasının yaranması və onların müxtəlif çoxsaylı panteist yönümlü konseptual mülahizələr və ya bidətçi dini-fəlsəfi təlimlər şəklində təfsirlərinin meydana gəlməsi işığında izah etmək olar.

Lakin bu təriflərdə mistika anlayışının obyektiv daha geniş olan məzmunu daralmırmı?

Elmi tərifin məntiqinə müvafiq olaraq, zənnimizcə, mistikanın tərifi təkcə fenomenin struktur komponentləri - falabaxma, cadugərlik, magiya, şamanizm, insanın, təbiətin ilahiləşdirilməsi haqda ideya və ya nəzəri sistemlərin sadalanması ilə məhdudlaşmayıb, həmin komponentlərin yaranmasına gətirib çıxarmış səbəbi də ehtiva etməlidir. Həqiqətənmi, məsələn, S.S.Averintsevin bildirdiyi kimi, qədim zamanların şaman-orqiastik kultları mistikanın yalnız örnəyi, ilk nümunəsidir? Və ya «Xarici sözlər lüğəti»ndə bildirildiyi kimi, mistikanın ikinci mənası yalnız, sadəcə «öz-özlüyündə sirli, anlaşılmaz, izaholunmaz»dır demək kifayətdirmi? Bəs bu sirlini başa düşmək, ona təsir etmək, insanın öz praktik maraqlarına uyğun olaraq bu sirli ilə hansısa əlaqəyə girmə cəhdini mistika anlamı ehtiva etmirmi?

Mədəniyyət tarixinin başlanğıcına müraciət edək və insanın dünyanı dərk və əks etdirmə formalarını təmsil edən mistika və mistisizmin yaranmasını izləməyə çalışaq.

İbtidai insan üçün onu əhatə edən naməlum dünyada bütün onun tərəfindən dərk edilməyən və onun iradəsinə tabe olmayan nə varsa qorxunc və sirli idi.

Ətrafın təzyiqedici gücü qarşısında öz zəifliyini hiss və dərk edən insanda özünümüdafiəyə zəruri tələbat yaranır. Bu tələbatın nəticəsi – insanın minerallara, bitkilərə, heyvanlara, yer və səma cisimlərinə fövqəltəbii güc verməsi, müxtəlif fetiş və totemlərin meydana çıxması oldu. İnsan şüuraltı, intuitiv hami və xilas yolu axtararaq öz imkanlarını və təşəbbüslərini özgələşdirdi.

Daha sonra təbii təkamül prosesində insanın şüurunda haçansa İlahi və yeganə Tanrı ideyası yaranır və o öz xilası və əmin-amanlığının müvəffəqiyyəti naminə əvvəllər başqa qüvvələrə verdiyi imkan və təşəbbüsləri bir daha özgələşdirir. Fetiş və totemlərə inamını tam itirməyən, bu inamı müəyyən dərəcədə saxlamaqda olan insan dünyanın və özünün yaradılışı üçün təşəbbüsü Tanrıyla bağlayır və qəyyumluq hüququnu ona verir. O, tanrıların, yaxud yeganə Tanrının bu və o dünyada sonsuz qüdrətə malik olmasına inanaraq, onlara özü üzərində hakimiyyəti, özünü bu və ya o biri dünyada cəzalandırmaq və mükafatlandırmaq haqqını da həvalə edir.

Lakin öz zəifliyinin dərkindən gələn və onu tam itaət və fəaliyyətsizliyə məhkum edən hüquq və imkanlarını özgələşdirməsi düşünən və təbiətinə görə fəal varlıq olan insanı təmin edə bilməzdi.

İmkan və təşəbbüslərini həvalə etdiyi varlıqların onun problemlərini arzularına uyğun həll edə bilmədiyini görən insan fəaliyyət göstərmək və hansısa səviyyədə öz problemlərini həll etmək, yaxud onların həllində iştirak etmək tələbatı hiss edir. Bu məqsədlə o sirlər sahəsinə daxil olur və özü tərəfindən özgələşdirilmiş imkan və təşəbbüslərini bu və ya digər formada «geri götürür» («özəlləşdirir»).

Məhz bu yolla mistikanın - cadu, magiya, şamanlıq və qeyri-ortodoksal dini-fəlsəfi cərəyanlarda təcəssüm formaları yaranır ki, həmin formalarda vahid varlıqda mövcud olan bir-birinə zidd maddi və ideal, rasional və irrasional, xeyir və şər, İlahi və insani iradə və s. ahəngdar surətdə birləşirlər.

Dində axtardığı kimi,mistikada da insan xilas yolu axtarır, lakin əgər insanı itaətə çağıran dində o daha çox Allaha və Hikməti-İlahiyə bel bağlayırsa, mistikada insan ilahi alın yazısına fəal müdaxilə edir və İlahi iradəni insan iradəsilə, İlahi

qüdrəti insan qüdrətilə dəyişdirməyə cəhd edir; insan fəaliyyəti ilə bağlı olaraq mistika idrakın inkişafı prosesini təşviq edir (hər şeyi qızıla çevirən fəlsəfi daşın axtarılması prosesini xatırlayın).

Mistik-panteist təlimlərin irrasionalizmi varlığı metafizik əksliklərə bölən rasional yönümlü fəlsəfədən fərqli olaraq, bu əkslikləri dialektik surətdə birləşdirir və harmoniyada görür.

Söylənilənlərin işığında mistikanın tərifini aşağıdakı kimi təqdim etmək, bəlkə də, daha məqsədəuyğun olardı:

Mistika - rasional idrakın məhdudluğu nəticəsində idrak prosesində qanunauyğun şəkildə yaranmış və insanın yaşaması üçün zəruri, onun psixoloji özünütəsdiqi ilə şərtlənən, tarixən cadugərlik və magiyadan panteist teoloji-fəlsəfi konsepsiyalaradək müxtəlif praktik və nəzəri özünüifadə formalarında təzahür edən mənəvi mədəniyyətin universal fenomenidir.

İdrak prosesindən tarixən ayrılmaz olan mistikanın müxtəlif təzahür formaları fərd və cəmiyyətin düşdüyü gərgin situasiyalarda öz mövcudluqları üçün xüsusən əlverişli şərait əldə edirlər.

Mistikanın həyatiliyi, onun «əbədiliyi» idrak prosesinin sonsuzluğundadır. Rasional yolla dərkolunmaz, «sirli» hadisələr mövcud olduqca, mistikanın mövcudiyyəti üçün potensial imkan, irrasionallığa, intuitivə, varlığın idrakında «ağ ləkələri silməyini» digər qeyri-rasional yollarını aramaq meyli mövcud olacaq. Bu, təbii və labüddür. Təəccüblü deyil ki, cəmiyyətin bioloji, sosial və elmi həyatında baş verən gərgin, stresli situasiyalar mistikanın sahəsinin genişlənməsi üçün tarixən əlverişli şərait yaradıb və yaratmaqda davam edirlər.

XX əsrin sonu- XXI əsrin başlanğıcında mistika və mistisizmin genişlənməsi məlum sosial çaxnaşmalarla yanaşı, çoxsaylı elmi kəşflərin hələ rasional şərhi tapılmaması ilə bağlıdır.

İrrasional idrak - rasional idrakın gücsüzlüyünün, onun gücsüzlüyünü kompensə etmək cəhdinin törəməsidir.

Məlum olduğu kimi, mistika tarixən kamil nəzəri təzahür formalarını Şərq və Qərb mənəvi mədəniyyətlərinin panteist dini-fəlsəfi və fəlsəfi-dini

nəzəriyyələrində tapıb və tapmaqdadır. Lakin Şərqdə, xüsusən İslam bölgəsi mədəniyyətində bu nəzəriyyələr, bir qayda olaraq, «elmi- irfan» (mistika elmi) kimi tanınır və ancaq mistika tarixinə daxil olursa, Qərbdə onlar fəlsəfə tarixinin ayrılmaz hissəsi kimi təqdim edilir.

Digər tərəfdən, əgər Şərqdə mistik fəlsəfə əsrdən əsrə müntəzəm inkişaf edibsə, Qərbdə dəqiq elmlərin və «radikal rasionalizmin» çiçəklənməsinin müəyyən dövrlərində irrasionalizmlə və intuitivizmlə bilavasitə əlaqəli olan mistika birinciliyi rasionalist fəlsəfəyə verir (hərçənd, sonuncu da özündə əksər hallarda irrasionalizm məqamlarını ehtiva edib).

Hər halda XIX-XX əsrlərin Qərb fəlsəfəsi, çoxsaylı tanınmış Qərb filosoflarının fəlsəfi konsepsiyaları bir çox məqamlarda mistika, panteizm, irrasionalizm və aqnostisizm tərəfə kifayət qədər sərt dönüşlərilə fərqlənirlər.

Panteizmin müxtəlif təzahür formalarında əksini tapmış mistika, irrasionalizm, dindarlıq elementləri aşağıda adı çəkilən filosofların irsində aydın ifadə olunub:

Vilhelm Y. Şellinq (1775-1854) - «eyniyyət fəlsəfəsi» və ya «müsbət», yaxud «vəhy fəlsəfəsi»; filosofun obyekt və subyektin vəhdəti olan Mütləqin özünüseyrinə həsr etdiyi intellektual intuisiya haqqında təlimi;

İohan Qotlib Fixte (1762-1829) - 1800-cü ildən sonrakı əsərlərində «Mütləq Mən»dən deyil, «Mütləq Tanrı»yla eyniləşdirilmiş Varlıqdan bəhsi;

Fridrix Şlegel (1772-1829) - «sonsuzluğun panteist dinində» dünyanı əzəli «Mən»in fraqmentlərindən ibarət hesab etməsi;

Fridrix Şleyermaxer (1768-1834) – daxili təəssüratı «universumun seyri» olan dinin əsası hesab etməsi;

Seren Kyerkeqor (1813-1855) - insanı Tanrıya aparan pilləli (estetik, etik və dini) yol kimi antirasional ekzistensial dialektika haqqında təlimi;

Georq Vilhelm Fridrix Hegel (1770-1831) sisteminin triadası və müxtəlif konkret məsələləri: Mütləq Ruh, Dünya Əqli və onların inkişaf pillələri kimi dinlər və mədəniyyətlər; Dünya Ruhunun öz inkişafını din və mədəniyyətdə dərk etməsi vasitəsilə özünüdərki haqda təlimi; Mütləq ideyanın özünüdərki kimi məntiq

təlimi; fərdin Dünya Ruhunu dərk etmək mərhələlərini təqlid etməklə mənəvi inkişafı; dialektika haqda və s. görüşləri.

Güman edirik ki, gətirilən məlumat Hegel də daxil olmaqla, qərbmərkəzçi təmayül nümayəndələrinin İslam bölgəsi mənəvi mədəniyyətinin mistikliyi, irrasionallığı və dindarlığı səbəbindən burada fəlsəfənin mövcudluğunu inkaretmə cəhdlərinin əsassızlığını təsdiq edir.

Fikrimizi əsaslandırmaq üçün XIX-XX əsrlərdə yaşamış Qərb filosoflarının irsinə müraciət edək. Məlum olduğu kimi:

Martin Haydegger (1889-1976) təfəkkürü seyrlə yox, Şərq mistik mədəniyyətində də qəbul edilmiş mistik «eşitmə» ilə əvəz edib; yaradıcılığının sonunda zen-buddizmə və mistik seyrə meyilli olub;

Edmund Husserl (1859-1938) bilavasitə gerçəkliyə malik ideal mahiyyətlər (fenomenlər) haqqında nəzəriyyənin banisidir; iradəni dünyanın şüursuz başlanğıcı kimi qəbul edib;

Edvard Qartman (1842-1906) şüursuz dünya iradəsinin dünyanı yaratması haqqında volyuntarist, pessimist konsepsiya yaratmış;

Anri Berqson (1859-1941) rasionalizmə qarşı intuitiv dərketməni qoymuş;

Vilhelm Diltey (1833-1911), Georq Zimmel (1858-1918) və həyat fəlsəfəsinin başqa nümayəndələri «həyat» anlayışını psixolojiləşdirmiş və subyektivləşdirmişlər.

İrrasionalizm, dindarlıq və mistikaya dini (Karl Yaspers (1883-1969), Martin Buber (1878-1965) və b.) və ateist (Alber Kamyu (1913-1960), Yan Pol Sartr (1905-1980) və b.) ekzistensializm, Jak Maritenin (1882-1973), Etyen Anri Jilsonun (1884-1978) neotomizmi, Robin Kollinqvudun (1889-1943) yeni hegelçiliyi, Henri Rikkertin (1863-1936) yeni kantçılığı, Rudolf Şteynerin (1861-1925) 1913-cü ildə əsasını qoyduğu antroposofiyası və s. əsaslanıblar.

İrrasionalizm, mistika və dindarlıq S.N.Bulqakovun (1871-1944) sofiologiyasında, V.S.Solovyovun (1853-1900) ümumvəhdət fəlsəfəsində, N.A.Berdyayevin (1874-1948) «allahaxtarıcılığı», V.A.Bazarovun (1874-1939)

«allahquruculuğu» və digər rus fəlsəfəsi nümayəndələrinin irsinin mahiyyətindən ayrılmazdır.

İdrak prosesində və varlığa fəal təsir göstərərək insanın özünü təsdiq etməsində mistikanın əhəmiyyətinin adekvat dəyərləndirilməməsi, onun dinlə eyniləşdirilməsi və mədəniyyət tarixində neqativ səciyyələndirilməsi fəlsəfə və bütövlükdə mədəniyyət tarixinin təsvir və təfsirində mənfi rol oynayır.

Mistikanın antimədəniyyət kimi təqdimi Sovet dövründə fəlsəfə tarixinin şərhinə həsr olunmuş elmi ədəbiyyatda mistik məqamların təsvir və dəyərləndirilməsində olan təhriflərdə də özünü göstərib, burada onu ya kəskin ittiham, ya da mövcudluğuna belə göz yummaq vasitəsilə inkar ediblər.

Mistikaya neqativ münasibətlə, Azərbaycan da daxil olmaqla, sovet Şərqinin bir çox xalqlarının və bütövlükdə İslam bölgəsi mədəniyyət tarixlərinin şərhi və qiymətləndirilməsində də rastlaşırıq.

XX əsrin sonu- XXI əsrin əvvəllərində Qərb və rus (Annemari Şimmel «İslam mistisizmi dünyası». İngiliscədən tərcümə. M., 2000; A.D.Knış «Müsəlman mistisizmi». M.-SRb., 2004 və s.) tədqiqat ədəbiyyatında İslam mədəniyyətinə, xüsusən İslam mistisizminə maraq yaranması bəzi hallarda İslam mədəniyyəti bölgəsində mistika və fəlsəfənin qarşılıqlı əlaqəsinin o qədər də adekvat olmayan izahı ilə birləşir. Bu yanaşma regional mistik fəlsəfəni İslam bölgəsi fəlsəfəsinin hüdudlarından kənara çıxaran bir sıra Şərq tədqiqatları üçün də səciyyəvidir.

Hazırda, bəzi hallarda mistika və İslam möminliyi məqsədyönlü olaraq eyniləşdirilir. İslam bölgəsi xalqlarının milli mənəvi mədəniyyətlərində İslamın birinciliyini qəbul edən və eyni zamanda burada yayılmış mistik fəlsəfənin miqyasının genişliyini müşahidə edən regional mədəniyyətin bir sıra tədqiqatçıları mistikanı mahiyyət etibarilə dinlə eyniləşdirərək, onların daxilən birliyi haqda reallıqdan kənar mülahizələr irəli sürürlər.

Qeyd etməliyik ki, müasir dövrdə bütövlükdə postsovet məkanı ideoloji həyatında yaranmış vəziyyətlə əlaqədar mistikaya ifrat neqativ münasibət bir sıra hallarda ifrat pozitiv münasibətə dəyişib.

Təbii ki, elmi ictimaiyyət, xüsusən postsosialist bölgənin elmi ictimaiyyəti hazırda mistikaya və onun mədəniyyət tarixindəki yerinə olan münasibətə yenidən baxılması, bu sahədə mövcud olan problemlərin adekvat həllinin axtarılması zərurəti ilə üzləşib. Mistika fenomeninin dindən musiqiyə və təsviri incəsənətə qədər mənəvi mədəniyyətin müxtəlif sahələrində təzahürlərinin elmi-obyektiv tədqiqi hazırda elm qarşısında duran problemlərdəndir.

Gələcək tədqiqatlarda müxtəlif regionların mədəniyyətində mistikanın praktik və nəzəri formalarının və tarixi inkişaf qanunauyğunluqlarının müqayisəli struktur-tipoloji tədqiqi, mistik təlimlərdə rasional və irrasionalın vəhdəti; mistikanın idrak prosesində yeri və rolu, mistisizmin irrasionalizm və intuitivizmlə əlaqəsinin araşdırılması elmi baxımdan məqsədəuyğun olardı.

Mənəvi mədəniyyətin fenomeni olan panteizmin fəlsəfə tarixində yeri və rolu (mövzunun tədqiq və tədrisinin bəzi aktual və mübahisəli problemləri)

Xaliq və məxluqun vəhdətini və müxtəlif səviyyə və formada eyniyyətini təsdiq və şərh edən panteist görüşlər və həmin görüşlərin nisbətən bütöv sistem kimi toplusundan ibarət təlimlər tarix boyu qlobal mənəvi mədəniyyətin universal fenomeni kimi mövcud olublar.

Mənəvi mədəniyyətin müxtəlif təzahür formaları qədim miflərdə, dinlərdə və xüsusən fəlsəfi təfəkkürdə Allahın mövcud olan hər şeylə və mövcud olan hər şeyin Allahla üzvi ayrılmaz bağlılığını iqrar edən panteizm varlığın dərkinə yönəlmiş fetişizm, totemizm, hilozoizm (hər şeyin canlı olması) animizm, panpsixizm (hər şeyin ruha malik olması), kimi görüş və təlimlərlə bilavasitə əlaqəli olaraq təşəkkül tapmışdır. Mədəniyyət tarixində, o cümlədən fəlsəfənin tarixi inkişafında isə panteizm kateqoriyası və panteizmə əsaslanan təlimlər teizm, deizm, idealizm, materializm, dualizm kimi universal kateqorial anlamlar və onlara əsaslanan təlimlərlə bərabər özünəməxsus mühüm yer tutmuş və tutmaqdadırlar.

Bu baxımdan tədqiqatların Şərqdə və Qərbdə panteizm probleminə, bu problemin açıqlanmasına dair məsələlərə həsr edilməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Adı çəkilən mövzuya məhz hazırkı dövr və şəraitdə müraciətin mühüm səbəbi kimi qloballaşmaya təmayüllü və onu qəbul etməyən müasir cəmiyyətdə Şərq-Qərb mənəvi mədəniyyətlərinin məhvəri olan fəlsəfi dünyagörüşlərinin ümumi və xüsusi cəhətlərinin tədqiq və şərhində müəyyən mübahisələrin mövcudluğunu göstərə bilərik.

Mübahisə obyektlərindən biri - tarixən varlığın idrakında din və fəlsəfənin sintezi kimi təzahür edən panteizmə, onun qlobal mənəvi mədəniyyətin universal fenomeni olub və ya olmamasına münasibətlə bağlıdır. Başqa sözlə, hazırda bir sıra tədqiqatçı-alim panteizmi ancaq və ya əsasən Qərb düşüncəsinin məhsulu hesab edir və İslam Şərqi mədəni məkanında Şərq peripatetizmi və digər çoxsaylı cərəyanlarda vəhdət əl-vücud şəklində təzahür tapmış bu dünyagörüşünün olması ilə razılaşmır. Mübahisə zamanı isə diqqət başlıca olaraq təsəvvüf fəlsəfəsinin də əsasında duran vəhdət əl-vücud nəzəriyyəsinin İslam dini fəlsəfəsilə eyniyyətinə və Qərb panteizmindən uzaq olmasına yönəlir.

Nəticə etibarilə, əsas prinsipləri eyni və oxşar olan Şərq və Qərb nəzəri təlimlərinə müxtəlif təriflər verilir və bu təlimlərin keyfiyyətcə, mahiyyət baxımından oxşarlığı inkar edilir. Məsələn, əksər hallarda Qərbdə fəlsəfə tarixinin üzvü hissəsi kimi qəbul edilən panteist və panteizmlə bu və ya digər şəkildə bağlı təlimlər İslam Şərqi ölkələrində ancaq irfan adlanaraq İslam mədəni bölgəsinin yox, İslam dininin fəlsəfəsi, bu dinə tam müvafiq nəzəriyyə kimi təqdim edilir.

Postsovet dövrü və məkanında isə bu cür yanaşmanın mövcudluğunu keçmiş hakim ideologiyaya daxil olan ateizmdən dinə qayıdışla bağlı baş verən münasibətlə izah etmək olar.

Lakin sual oluna bilər ki, adı çəkilən yanaşma elmi baxımdan nə dərəcədə obyektivdir və o (bu yanaşma) İslam Şərqi mədəni aləminin ehtiva etdiyi daxili fərqləri, bu aləmin çoxçalarlılıqla səciyyələnən mənəvi mədəniyyətinin zənginliyini inkar etmirmi?

Hazırda İslam Şərqində panteizmin, zənnimcə, elmi cəhətdən adekvat təqdim edilməməsilə əlaqədar rusdilli postsovet ədəbiyyatının nümayəndələri - O.F.Akimuşkin, A.D.Knış və Azərbaycan tədqiqatçılarından Y.Rüstəmov,

A.Şükürov və başqalarının yazılı və şifahi elmi çıxışlarındakı qeyri-adekvat mülahizələri də göstərmək olar.

İslam Şərqi mədəni bölgəsində panteizmə qarşı iradlarla çıxış edən və onu inkar edən zaman tədqiqatçılar, xüsusən müasir Azərbaycan tədqiqatçıları, adətən bu müddəalara əsaslanırlar:

1. İslam Şərqi panteistləri adlandırılan və vəhdət əl-vücudu qəbul edən mütəfəkkirlər Allahı inkar etməyiblər və hətta Allahdan başqa hər şeyi, bütün mövcudatı yoxluq hesab ediblər;

2. Şərq vəhdət əl-vücud nəzəriyyəsi Qərb panteizmindən və ilk növbədə Spinoza panteizmindən fərqlidir;

3. İslam Şərqi bölgəsinin panteist adlandırılan mütəfəkkirləri Quran və İslam dininə qarşı çıxmayıblar və onların təqibinə yönəlmiş fitvalar «dargöz» İslam ruhanilərinin nadanlığı ilə bağlı olub.

Birinci iradla çıxış edən tədqiqatçıların nəzəri-diqqətinə çatdırmalıyam ki, tarix boyu nə Qərbdə, nə də Şərqdə heç bir panteist heç vaxt Allahı inkar etməyib. Bütün dövr və coğrafi bölgələrdə yaşamış panteistlər Allahı hər şeydə, hər şeyi isə Allahda görüblər («Pan - theos» «Hər şey - Allahdır»).

Baxmayaraq ki, əksər hallarda Qərb və Şərq panteistləri Allahı xaliq kimi qəbul edərək məxluqa «yoxluq» deyiblər, lakin «yoxluq» sözün əsl mənasında deyil, məcazi mənada işlədilmişdir, çünki sözün əsl mənasında məxluqa yoxluq deyən mütəfəkkir Allahı xaliq kimi qəbul edən bütün dinləri inkar etmiş olardı. Halbuki panteistlər Allahı, yəhudi, xristian və İslam dinlərini heç vaxt inkar etməyiblər. Onlar Allahı və İlahi dinlərin batini (ezoterik) mənasını dərk və şərh etməyə çalışıblar. Başqa məsələ ki, panteistlər tərəfindən adı çəkilən dinlərin yozumu rəsmi din xadimlərinin ortodoksal yozumundan fərqli olub. Bu fərqə görə uzun əsrlər boyu Şərqdə də, Qərbdə də panteistləri bidətdə, dinsizlikdə ittiham edərək təqibə, işgəncə və qətllərə məhkum ediblər.

Qərb və Şərq panteistlərinin təlimlərinin müqayisəli diaxron və sinxron tipoloji tədqiqinin aparılması coğrafi bölgədən asılı olmayaraq bu təlimlərin prinsip etibarilə oxşarlığını və penteizmin qlobal mənəvi mədəniyyətin universal fenomeni

olmasını təsdiq edir. Söylənilən müddəaya Almarik Benli, David Dinant (XIII əsr), Mayster Ekhart (XIII-XIV əsrlər), Henrix Suzo (XIV əsr), Marsilio Fiçino (XV əsr), Cordano Bruno, Bernardino Telezio, Ciloramo Kardano (XVI əsr), Tomazo Kampanella (XVI-XVII əsrlər) və çoxsaylı başqa Qərb filosof və mütəfəkkirlərinin panteist görüşlərinin həmin yüzilliklərdə yaşayıb yaratmış İslam Şərqi bölgəsi panteist filosof və mütəfəkkirlərinin irsi ilə struktur-tipoloji müqayisəsi yuxarıda söylənilən müddəaya dəlil ola bilər.[1]

Müqayisədən bəhs edərkən, diqqəti bəzi xüsusən müasir Azərbaycan tədqiqatçılarının Spinoza irsinə müraciət edərək Qərbə xas Spinoza panteizminin Şərqdə, İslam bölgəsi mədəniyyətində olması müddəasına cəlb etmək istərdim. Həmin mövqe, mümkün ki, tədqiqatçıların Spinozanı sovet tədqiqat ədəbiyyatından ateist və materialist kimi tanımalarından gəlir. Əslində isə Spinoza heç vaxt nə ateist, nə də materialist olmayıb.

Elm və tarixilik baxımından, əlbəttə, Spinozanın panteistik irsini, yəqin ki, mütəfəkkirin həmdövrlərinin irsi ilə müqayisə etmək Şərq-Qərb fikrində oxşarlıq və fərqin öyrənilməsi üçün daha səmərəli olardı. Lakin tədqiqatçıları hazırda Spinoza irsi xüsusilə cəlb etdiyinə görə həmin irsə, zənnimcə, başqa tədqiqatçıların yozumunda yox, bilavasitə filosofun «Etika» əsərinə istinadən müraciət düzgün olar. Şərqin vəhdət əl-vücudu qəbul edən filosoflarının Spinozadan tam fərqli olmalarından bəhs edən tədqiqatçılara iqtibas şəklində həmin əsərdən Spinozanın panteizminə dair bir sıra prinsipial səciyyəli fikirlərini və əsərin strukturunu xatırlatmağı məqsədəuyğun hesab edirəm.

Benedikt Spinoza fəlsəfi irsində əsas yer tutan və dəfələrlə müxtəlif dillərə, o cümlədən rus dilinə tərcümə edilmiş «Etika» əsəri 2001-ci ildə Minsk-Moskvada bir daha nəşr edilib.[*]

Əsər «Allah haqqında», «Qəlbin təbiəti və yaranması haqqında», «Affektlərin yaranması və təbiəti haqqında», «İnsanın köləliyi və ya gücü

---

[1] Bu müqayisə Z.Quluzadənin “XIII-XVI əsrlərdə Şərq fəlsəfəsinin qanunauyğunluqları və Qərb-Şərq problemləri” kitabının (Bakı, 1983) II və III fəsillərində əksini tapıb.

[*] Məqalədə azərbaycan dilinə tərcümələr müəllifə məxsusdur.

haqqında», «Zəkanın qüdrəti və insanın azadlığı» adlı beş fəsildən ibarətdir. Əsərdə insanın özünüdərk və mənəvi təkamül yolu ilə neqativ affektlərdən (istəklərdən) xilas olaraq idrak vasitəsilə insani azadlıq əldə etməsindən bəhs edilir. Əsərin 1-ci fəslində oxuyuruq: «Allah dedikdə mən hər biri əbədi və sonsuz zatı ifadə edən sonsuz sifatlardan (atributlardan) ibarət olan Mütləq sonsuz Varlığı, yəni substansiyanı nəzərdə tuturam» (Adı çəkilən əsər, s. 3).

«… aydındır ki, şeylər Allah tərəfindən yüksək kamilliklə yaradılıblar, çünki onlar bu ən kamil təbiətdən zəruri surətdə hasil olublar» (s. 40).

«Hər biri sonsuz əbədi zatı əks etdirən sonsuz atributlara malik substansiya və ya Allah zərurən mövcuddur» (s. 27).

«Allah və Onun atributları daimidir» (s. 27).

«Allah şeylərin ancaq mövcudiyyətinin deyil, onların zatlarının da hərəkətverici səbəbidir» (s. 32).

«Allahın varlığı və onun zatı eynidir» (s.32).

«Allahın qüdrəti onun öz zatıdır» (s. 43).

«Allah mütləq ilk səbəb və bütün mövcud şeylərin səbəbidir» (s. 23).

Allah vacib olan mövcud substansiyadır. Allahı mütəfəkkir Xaliq – "natura–naturans" və yaradıcı təbiət, məxluqu – "natura naturata" - yaradılmış təbiət» adlandırır (s. 36).

Spinozaya görə, Allahdan başqa hər şey - əql, iradə, istək, eşq yaradılımışlardır (s. 37). Allahın atributları arasında, məlum olduğu kimi, Spinoza iki atributa xüsusi üstünlük verir, bunlar - yertutarlıq və təfəkkürdür.

«Təfəkkür Allahın atributudur, Allah dərk edəndir» (s. 55).

«Etika»nın ikinci və sonrakı hissələrində Spinoza qəlb, mənəvi kamillik, Allahın dərkinə aparan eşq və s. Şərq və Qərb panteizminə xas kateqorial anlamlara öz fərdi intellektual səviyyəsinə və dünyagörüşünə müvafiq şərhlər verir. O, Allahın zatının müəyyən tərzdə hər şeydə əksindən (s. 53), qəlbin idrak prosesində rolundan (s. 53) insani və İlahi idrakın məzmun və imkanlarının müxtəlifliyindən bəhs edir.

Spinozaya görə, «İnsanın qəlbi sonsuz İlahi əqlin bir hissəsidir» (s. 66). «Bütün ideyalar Allaha aid olduqlarına görə həqiqidirlər» (s. 92). «Lakin insan qəlbi isə mövcud olanları yarımçıq qavrayır» (s. 66). «İnsan qəlbi ətrafındakıları və özünü tam dərk edə bilmir» (s. 88-89).

Yaxşı olardı ki, tədqiqatçılarımız bu və sonra gətiriləcək fraqmentlərin İslam Şərqi panteistlərinin və o cümlədən sufi təlimini təmsil edən mütəfəkkirlərin prinsipial mövqelərinə müvafiq olub-olmamasına diqqət yetirsinlər.

İnsanın mənəvi təkmilləşməsinə xüsusi əhəmiyyət verən mütəfəkkir yazırdı ki, insan neqativ nəfsani istəklərini cilovlamağı bacarmadıqda onların quluna çevrilir və onun məqsədi və azadlığı affektlərin köləliyindən xilas olması ilə bağlıdır (s.209). «Qəlbin ən yüksək xoşbəxtliyi və məziyyəti Allahı dərk etmədir» (s.237). «Əqlin göstərişi ilə əldə edilə bilən ən yüksək xeyir (nailiyyət) Allah eşqidir» (s.314).

Sufizm və bir sıra başqa İslam Şərqi təlimlərindən fərqli olaraq Spinoza İlahi eşqin haqqında belə yazır: «Müxtəsər desək, Allah heç kəsi sevmir və heç kəsə nifrət bəsləmir… O, sevinc və qəmdən uzaqdır» (s.313).

Lakin Allaha məhəbbət qəlbi bürüməlidir (s.312). «O kəs ki, Allahı sevir cəhd etməlidir ki, Allah da onu sevsin» (s.314).

Beləliklə, zənnimizcə, əsərdən gətirilən iqtibaslar Spinozanın panteistik dünyagörüşünün vəhdət əl-vücud fəlsəfəsinə prinsip etibarilə oxşarlığını, bu təlimlərin əsas mövqelərinin məzmun baxımından yaxınlığını və çox hallarda ümumiliyini göstərir. Mövcud fərqlər isə, təlimlərin yarandığı dövrlərin və təlimdaşıyıcısı olan şəxsiyyətlərin özünəməxsus xüsusiyyətləri ilə izah edilə bilər. Məlum olduğu kimi, bu xüsusiyyətlər və fərqlər eyni dövr və bölgədə yaşayan panteist və panteizmə meyilli mütəfəkkirlərin dünyagörüşlərində də sezilir.

Lakin tədqiqat zamanı, xüsusən müasir dövr tədqiqatlarında fərqlərə nisbətən ümumi cəhətlərin aşkarlanması və vurğulanması önəmlidir ki, məhz bu əsasda biz ümumbəşəri mədəniyyət və müxtəlif bölgə mənəvi mədəniyyətlərində panteizm fenomeninin universallığından danışa bilirik.

Bu həqiqəti Azərbaycan fəlsəfə tarixi - Baba Kuhi Bakuvi, Eynəlqüzat Miyanəci, Mahmud Şəbüstəri, Fəzlullah Nəimi, İmadəddin Nəsimi, Qasimi Ənvar, Yusif Qarabaği, Zeynalabidin Şirvaninin və bütövlükdə Orta əsr fəlsəfəsi poeziyamızın çoxsaylı görkəmli nümayəndələrinin irsi tam yəqinliklə sübut edir.

Deyilənlər Azərbaycan tədqiqatçılarının elmi məqalələrində, xüsusi monoqrafik əsərlərində, namizədlik və doktorluq dissertasiyalarında, «Azərbaycan fəlsəfə tarixi oçerkləri» və çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfə tarixi»nin nəşr olunmuş 1-ci və 2-ci cildlərində öz əksini tapıb.

Panteizmin qlobal məkanda universallığını, məlum olduğu kimi, XIX-XX əsr Şərq və Qərb fəlsəfə tarixinin müxtəlif cərəyanları, bu cərəyanları təmsil edən filosofların irsi də təsdiq etməkdədir.

Panteizmin bir dünyagörüşü sistemi və ya dünyagörüşünü əks etdirən konkret fəlsəfi müddəalar şəklində qlobal mənəvi mədəniyyətdə özünəməxsus və geniş yerə malik olmasının səbəbi, bu dünyagörüşünü yaşadan həyati qüvvə onun tarixən ruh və maddəni qarşı-qarşıya qoyan, biri-birinə kəskin surətdə zidd idealizm və materializmdən fərqli olaraq mənəvi ilə maddinin vəhdət və ahəngə (harmoniyaya), humanizmin dayağı olan mənəvi kamilliyə və idrak prosesində rasionalla irrasionalı, İlahi ilə insanini özündə birləşdirən eşqə əsaslanmasıdır.

Panteizmə mənfi münasibət onun yüksək İlahi-bəşəri mahiyyətinin tarixən və hazırda subyektiv inkarı, zənnimcə, bir tərəfdən əgər siyasi və ideoloji motivlərlə bağlıdırsa, digər tərəfdən panteizmi təmsil edən mədəni irslə lazımi dərəcədə tanışlığın olmaması ilə bağlıdır.

Fikrimi əsaslandırmaq üçün İslam aləmi mistisizminin ən mahir tədqiqatçılarından olan Annemari Şimmelin sufizm haqqında dediyi sözlərə istinad etmək istəyirəm.

A.M.Şimmelin «İslam mistisizmi» kitabında oxuyuruq: «Sufizm və ya islam mistisizmi haqqında yazmaq - demək olar ki, imkan xaricində olan bir vəzifədir. İlk addımlardan bu yolun yolçusunun gözü qarşısında uzanan dağ zirvələri durur, yolçu onlara doğru getdikcə zirvənin fəthi imkansız görünür… Hər halda bəzi seçilmişlər hər şeydən xəbərdar Simurğun məskəni olan ən uzaq dağa çatarkən

orada dərk edəcəklər ki, ancaq özlərində olanı tapdılar». (А.М.Шиммель. Мир исламского мистицизма. «Алетейа», «Энигма», М., 1999, s.11).

Panteizmə mənfi münasibət, onun inkarına yönəlmiş cəhdlər - istər bu özünü fəlsəfə, ədəbiyyat və ya musiqi tarixinin təfsirində göstərsin – qlobal, bölgə və etnik mədəniyyət tarixlərini kəsadlaşdırma, onların zənginliyi və rəngarəngliyinin inkarı deməkdir.

Məlum olduğu kimi, panteizmin vəhdət əl-vücud təlimi şəklində təzahürünün və onun dinə münasibətinin şərhi və dəyərləndirilməsi heç vaxt birmənalı olmayıb. Həm İslam bölgəsi mütəfəkkirləri və tədqiqatçıları, həm də İslam aləmindən olmayan tədqiqatçılar panteizmin vəhdət əl-vücud nəzəriyyəsində təzahürünü ya İslam dininin məqbul təfsiri, ya da bidət kimi dəyərləndiriblər. Son dövrlər bəzi Azərbaycan tədqiqatçıları vəhdət əl-vücud tərəfdarlarının və o cümlədən sufilərin küfrdə ittihamını, yuxarıda dediyimiz kimi, ortodoksal din xadimlərinin, «dargöz» və nadan mollaların fitvaları ilə izah edirlər. Mövqelərini əsaslandırmaq üçün onlar vəhdət əl-vücud təlimi nümayəndələrinin panteist olmamalarını, Quran və İslam dininə qarşı çıxmamaları ilə əsaslandırmağa cəhd göstərirlər. Bir daha qeyd etməliyik ki, nə Şərqdə, nə də ki Qərbdə panteistlər heç vaxt Allah və təkallahlığı qəbul edən dinləri inkar etməyiblər. Onlar ancaq dinin rəsmi təfsirindən fərqli olaraq onu batini - ezoterik yolla təfsir ediblər ki, həmin təfsir rəsmi təfsiri bu və ya digər dərəcədə inkar etdiyinə və bir sıra hallarda onun əsaslarını sarsıtdığına görə bidət adlandırılıb və təqib edilib. Təqib təbii idi və nə Şərqdə, nə də Qərbdə təqibin səbəbi din xadimlərinin nadanlığı yox, rəsmi din və onunla bağlı dövlətlərin marağı ilə əlaqədar idi.

Bir neçə söz də fəlsəfə tarixi və bütövlükdə Azərbaycanda pantezmin tədrisi və onun dərslik və dərs vəsaitlərində təfsiri haqqında demək istərdim.

Qeyd etməliyəm ki, hazırkı dövrdə Azərbaycanda Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi tərəfindən təsdiq edilmiş fəlsəfə üzrə tədris proqramları, dərslik və dərs vəsaitlərində çoxsaylı çatışmamazlıqlarla rastlaşırıq. Bunların bir qismi özünü elmi səhvlər, məntiqi ardıcıllığın pozulması, Şərq, Qərb və Azərbaycan fəlsəfəsinin təqdiminin həcm etibarilə elmi baxımdan qəbul edilə bilməyən mütənasibliyi,

dəyərləndirmə meyarlarının seçimi zamanı müxtəlif standartlardan çıxış, Sovet dövrü irsinə ideolojiləşdirilmiş əsassız mənfi münasibət və eyni zamanda Rusiya və Qərbdə qəbul edilən proqram və dərsliklərdə verilən həmin proqram və dərsliklərin struktur, şərh və dəyərləndirmə meyarlarının kortəbii təkrarında göstərir.

Deyilənlər «keçid dövrü» adlanan mürəkkəb bir dövrün təbii nəticəsi olaraq xüsusi və geniş tədqiqat tələb edir.

Hazırda isə mövzumuzla bilavasitə əlaqədar müzakirəyə ehtiyacı olan bir məsələ üzərində durmağı vacib bilirəm. Söhbət Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi tərəfindən rəsmi təsdiq olunmuş və respublika ali məktəblərində fəlsəfənin tədrisi zamanı geniş istifadə edilən fəls.e.d., prof. Ağayar Şükürovun «Fəlsəfə» (Bakı, 1997), fəls.e.d., prof. Vəli Paşayevin «Fəlsəfə» (Bakı, 2000), f.e.d., prof. Zeynəddin Hacıyevin «Fəlsəfə» (Bakı, 2001), fəls.e.d., prof. Yusif Rüstəmovun «Fəlsəfənin əsasları» (mühazirə kursu) (Bakı, 2004); fəls.e.d., prof. Həmid İmanov və fəls.e.d., prof. Abdulla Əhədovun “Orta əsrlərdə ərəb-müsəlman fəlsəfi fikri” (Bakı, 1998 və 2008) və bir sıra başqa dərslik və dərs vəsaiti kimi istifadə olunan kitablarda panteizmə münasibətdən gedəcək.

Bilavasitə mətləbə keçməzdən əvvəl təəssüflə qeyd etməliyik ki, bir tərəfdən, həcmləri təxminən 25-40 çap vərəqi olan həmin dərslik və dərs vəsaitlərində əhatə edilmiş problemlərin hədsiz yüksək sayı onların oxucuya tələb olunan səviyyədə şərhi üçün imkan vermir. Digər tərəfdən, panteizmlə bağlı problemlər də daxil olmaqla, problemlərin şərhində elmi dona geyindirilmiş qarışıq mənalı, ziddiyyətli və bir-birini inkar edən mülahizələrin elmin son sözü kimi təqdimi oxucuda fəlsəfənin nəzəri məsələləri və tarixi haqqında elm və məntiqə sığmayan təsəvvürlər yaradır.

Məsələn, A.Şükürovun həcmi 25 çap vərəqi olan və 4 hissədən ibarət dərsliyinin paraqraf və yarımparaqraflarında 150-yə yaxın ciddi fəlsəfi problemdən bəhs edilir. Z.Hacıyevin həcmi 40 çap vərəqi olan kitabında qoyulan problemlərin sayı 125, Y.Rüstəmovun həcmi 475 səhifə olan kitabında isə - 200-ə yaxındır ki, bu da həmin dərslik və dərs vəsaitlərini daha çox arayış - biblioqrafik nəşrlərə

bənzədir. Şərq və Qərb fəlsəfə tarixini bütövlükdə əhatə etməyə cəhd göstərən həmin kitabların nəzəri hissələri əsasən Qərb fəlsəfəsi üzərində bünövrələnir. Belə ki, fəlsəfənin nəzəri problemlərinə və panteizmlə bilavasitə bağlı varlıq probleminə toxunarkən müəlliflər əksər hallarda Qədim yunan və Qərb fəlsəfəsinə müraciət edirlər.

Azərbaycan fəlsəfə tarixi də daxil olmaqla, İslam Şərqi fəlsəfə tarixinin adı çəkilən kitablarda təqdimi və şərhi bir sıra hallarda oxucuları çaşdırır və bu fənnləri öyrənənlərdə yanlış təsəvvürlər yaradır. Məsələn, tarixən İslam Şərqi bölgəsinin və o cümlədən Azərbaycanın qismən Şərq peripatetizmi də daxil olmaqla müxtəlif, xüsusən qeyri-ortodoksal cərəyanlarının fəlsəfi əsasını təşkil edən vəhdət əl-vücud təlimi həmin dərsliklərdə oxucuya fərqli, bir-birini inkar edən mövqelərdən təqdim edilir.

Zaman etibarilə adı çəkilən əsərlər sırasında son dərsliklərdən biri - 2004-cü ildə Azərbaycan və rus dillərində, AMEA-nın akademiki, fəlsəfə elmləri doktoru, prof. F.Qasımzadənin elmi redaktəsi altında nəşr edilmiş Y.Rüstəmovun «Fəlsəfənin əsasları» kitablarında müəllifin təsəvvüf fəlsəfəsinə birmənalı və ardıcıl münasibətinin olmamasını nəzərə alaraq, onların üzərində nisbətən geniş dayanacağıq.

Y.Rüstəmovun adı çəkilən kitablarında İslam bölgəsi fəlsəfəsinin təməllərindən olan vəhdət əl-vücud təlimi oxucuya fəlsəfi yox, dini dünyagörüşü kimi təqdim edilir:

«Monoteist dinlər isə dünyanın vəhdətini Allahın birliyində görürlər (məsələn, vəhdət əl-vücud - varlığın birliyi)». (Adı çəkilən kitab, s. 209). Mötərizədə verilən ifadə Y.Rüstəmovun kitabının rusca nəşrinin 245-ci səhifəsindən götürülüb.

Müəllif burada monoteist dinlərin mövqeyi haqqında gözlənilməz mülahizə ilə çıxış edir və "vəhdət əl-vücud"u monoteist din kimi səciyyələndirir.

Dərsliyin başqa yerində oxuyuruq: «Yeniplatonçuluq ilə təsəvvüf arasındakı əsas fərq ondan ibarətdir ki, təsəvvüf, hər şeydən əvvəl, dini mistisizmdir, yeni platonçuluq isə fəlsəfi mistisizmdir. Yeniplatonçuluğun əsasında ağıl, təsəvvüfün

əsasında isə inam dayanır. Çünki ağıl nə qədər uca olsa da, Allaha çatdıra bilmir. Həqiqəti dərk etməyin əsas yolu İlahi eşqdir» (s. 107).

Gətirilmiş fraqmentdə həm yeni platonçuluğun, həm təsəvvüfün əsas prinsipləri yanlış təqdim edilir. Müəllif yeniplatonçuluq fəlsəfəsinin baniləri Plotin və Proklun əsərlərinə müraciət etsəydi, bu təlimdə varlığın iyerarxiyasının başında hər şeydən yüksəkdə duran və mövcudatdan kənar olan Allah və Xeyirlə eyniyyət təşkil edən Vahidin olmasını və bu Vahidə insanın əqllə yox, ekstaz, İlahi işraq, eşq yolu ilə çatmasını təsdiq edərdi və eyni prinsipləri qəbul edən təlimlərin birinə fəlsəfi, digərinə isə dini mistisizm deməzdi. Qəribə də olsa, Y.Rüstəmov əsərində yeniplatonçuluğa verdiyi şərhdə yazır: «Plotin göstərirdi ki, dünya prosesi ağlasığmayan, dərk edilməyən, sözlə deyilə bilməyən tək və ilkin İlahi başlanğıcdan qaynaqlanır… Həyatın məqsədi insan ruhunun əzəli və vahid Allaha qədər yüksəlməsindən ibarətdir. Yəni, ruh Allahla qovuşmalıdır. Yalnız ən yüksək mərhələdə, ekstaz vəziyyətində (vəcdəgəlmə, cuşa gəlmə) ruh Allahla birləşir» (s. 91).

Beləliklə, müəllif kitabının 91 səhifəsində söylədiklərini 107-ci səhifədə özü təkzib edir. Bu hal, bir tərəfdən oxucuları çaşdırır, digər tərəfdən isə müəllifin mövqeyi Qərb mərkəzçiliyi üçün səciyyəvi olan Şərq fəlsəfi fikrini Qərbdən fərqli, ancaq dini məcrada verilməsinin təkrarı kimi səslənir. Şərq və Qərbdə mövcud tipoloji baxımdan oxşar və ya eyni hadisələrin yuxarıda göstərilən formada şərhi və dəyərləndirilməsi, zənnimcə, İslam Şərqi bölgəsinin fəlsəfi mədəniyyətinin qeyri-adekvat səciyyələndirilməsidir.

Yeri gəlmişkən: yeniplatonçuluğun əsasında ağıl durmadığı kimi, təsəvvüfün də əsasında inam durmur. İnam dinin əsasında durur. Təsəvvüfün vəhdət əl-vücud təliminin əsasında isə fəna və bəqaya aparan mərifət (qnosis) durur.

Y.Rüstəmovun kitabında sufizmin qeyri-adekvat subyektiv təqdimi ilə bir daha «Sufizm (təsəvvüf)» adlı hissədə rastlaşırıq. Sufizmə və vəhdət əl-vücud təliminə panteizmin xas olmasını inkar edən Y.Rüstəmov yazır: «Sufizm təmsilçiləri hesab edirlər ki, şəxsi ruhi-psixoloji təcrübə vasitəsilə insanın Allah ilə bilavasitə mənəvi ünsiyyəti, heç olmasa hələlik kənardan seyr etməsi, sonra isə

tamamilə qovuşması mümkündür» (s.106). «Sufilərə görə, həqiqi bilik İlahi nurlanma yolu ilə, mistik məhəbbətlə, Allaha yaxınlaşmaq və nəhayət, Ona qovuşmaqla əldə edilir» (s.106). «Onlar (təsəvvüf təmsilçiləri. - Z.Q.) hesab edirlər ki, Allah yeganə substansiyadır və dünya bu yeganə substansiyanın təzahürüdür, bütün cisimlər, təbiət hadisələri müvəqqəti olaraq öz başlanğıcından ayrılırlar, darıxırlar, qayıtmaq istəyirlər və nəhayət qayıdırlar (vəhdəti-vücud)» (s.106).

Gətirilən fraqmentlər təsəvvüfün varlığın (istər zəruri, istər mümkün varlıq olsun) vahid substansional əsasa malik olması və Allaha qovuşması, başqa sözlə, ittihadı qəbul etməsi haqqında açıq məlumat verirlər.

Y.Rüstəmov geniş auditoriyaya ünvanlanmış kitabında heç bir elmi dəlilə əsaslanmayaraq Azərbaycan alimlərinin onillər boyu ilk mənbələr əsasında xüsusi elmi tədqiqat obyekti olmuş Azərbaycan sufiləri Eynəlqüzat Miyanəci, Baba Kuhi Bakuvi, Mahmud Şəbüstəri və b. irsini öz keçid dövrünün məhsulu olan sufizm və vəhdət əl-vücud haqqında konsepsiyasına uyğun təqdim etmişdir.

Eynilə müəllifin mənim Bakıda 1970-cı ildə rus dilində nəşr edilmiş «Хуруфизм и его представители в Азербайджане» kitabıma istinad edərək gətirdiyi məlumatın mənim kitabıma aidiyyəti yoxdur, mənim kitabıma istinadən hürufilik fəlsəfəsi, xüsusən hürufilikdə panteizm kitabda olduğundan fərqli təqdim edilir.

Y.Rüstəmovun toxunduğu problemlərə birtərəfli münasibətini onun kitabından gətirilən aşağıdakı fraqment də təsdiq edir:

«VIII-IX əsrlərdə meydana gələn sufizm müsəlman Şərqində ən çox yayılmış dini-fəlsəfi mistik dünyagörüşüdür. Təsəvvüfün həm Şərq, həm də Qərb tədqiqatçılarının çoxu bu fikirdədir ki, bu təlim İslam dini zəminində meydana gəlib və onun iki əsas mənbəyi var: Quran və sünnət. Başqa kənar təsirlərin o qədər də əhəmiyyəti yoxdur». Müəllif burada nədənsə İslam aləmində və mövcud dünya ədəbiyyatında əsrlər boyu sufizmə və onun dünyagörüşünün əsasında duran vəhdət əl-vücud fəlsəfəsi haqqında olan başqa tərifləri oxucuya çatdırmır. Halbuki, sufizmin və onun vəhdət əl-vücud təliminin İslama zidd olması fikrini İslam orta

əsrlərinin görkəmli mütəfəkkirləri İbn Teymiyyə, İbn Xəldun və başqaları ilə bərabər yüzlərlə sonrakı dövrlərdə yazan mütəfəkkir və alimlər təsdiq ediblər.

Y.Rüstəmovun kitabı üzərində nisbətən geniş durmağımın bir səbəbi də bu kitabda müəllifin elmi cəhətdən əsaslandırmadan ardıcıl surətdə İslam Şərqi və o cümlədən Azərbaycan fəlsəfə tarixini fəlsəfi məcradan dini məcraya keçirərək geniş oxucu kütləsinə təbliğ və təlqin etməsidir.

Başqa sözlə, xalqın təfəkkürünə aşılanır ki, onun mədəniyyəti, zəngin tarixə malik fəlsəfi və ədəbi fikri, xüsusən fəlsəfi poeziyasında çox geniş yer tutan təsəvvüf ancaq dini səciyyə daşıyıb və Azərbaycanın mənəvi mədəniyyətində olan və bu mədəniyyətin zənginliyini təşkil edən daxili fərqlər isə inkar edilir.

Yuxarıda adları çəkilən digər dərsliklərdə toxunduğumuz mövzuya dair çoxsaylı ziddiyyətli və anlaşılmaz məqamların olmasına baxmayaraq, bu dərsliklər oxucuya təsəvvüfün vəhdət əl-vücud təliminin əsasında bu və ya digər şəkildə panteizmin olmasından xəbər verirlər. Məsələn, A. Şükürovun dərsliyindən (paraqraf 5, «a» və «b» bəndləri, paraqraf 8, «b» bəndi) Azərbaycan fəlsəfə tarixi haqqında məlumat alan oxucu bir sıra sufi mütəfəkkirlərin - Eynəlqüzat Miyanəci, Mahmud Şəbüstəri, İmadəddin Nəsiminin panteizmi və Yusif Qarabağiyə panteizmin ancaq təsiri haqqında (?) oxuyur.

Oxşar ya eyni mövqe ilə Z.Hacıyevin dərsliyi (fəsil 4, paraqraf 1, 3, 4) və AMEA-nın müxbir üzvü, f.e.d. Z.Məmmədovun ali məktəblərdə tədris prosesində dərslik kimi istifadə edilən «Azərbaycan fəlsəfə tarixi» (Bakı, 1994) kitabında da rastlaşırıq.

Z.Məmmədov adı çəkilən kitabına girişdə qeyd edir ki, «kitabda … feodalizm dövründə xristian aləmində yalnız dini fəlsəfə (sxolastika və mistika) yayıldığı halda, müsəlman ölkələrində üstəlik Şərq peripatetizmi, habelə Azərbaycan filosoflarının yaratdıqları panteizm və işraqilik kimi qeyri-dini fəlsəfi təlimlərin mövcud olduğu, bəşər fəlsəfəsi tarixini zənginləşdirdiyi göstərilir». Gətirilmiş sitatdan və Z.Məmmədovun bütövlükdə kitabından Qərb fəlsəfəsinin yanlış səciyyələndirilməsi, Qərb mistikasının Azərbaycan panteizminə qarşı qoyulması, Azərbaycan filosoflarının panteizm və işraqilik kimi qeyri-dini fəlsəfi

təlimləri yaratması kimi elmi səhvlərlə yanaşı, tələbələr və digər oxucular Azərbaycan fəlsəfə tarixində panteizmin geniş yayılması haqqında məlumatda alırlar.

Vəhdət əl-vücudun panteist təlim olması haqqında məlumatı oxucular fəls.e.d., prof. Vəli Paşayevin «Fəlsəfə» (Bakı, 2000) dərsliyindən, xüsusən həmin dərsliyin «İslam panteizmi» paraqrafında alırlar. Müəllif yazır: «Yaradıcının (Allahın) öz yaratdıqlarında təzahür edə bilməsi ilkin İslam monoteizmini dəyişərək, panteist - «vəhdət əl-vücud» (ərəbcə - mövcudatın birliyi) mistik konsepsiyası şəklində sufizm fəlsəfəsinin əsası olmuşdur (s.99)».

Məzmun etibarilə analoji məlumat fəls.e.d., prof. Həmid İmanov və fəls.e.d., prof. Abdulla Əhədovun kitabının «ət-təsəvvüf - sufilik fəlsəfəsi» adlanan xüsusi 8-ci fəslində və bir çox başqa dərslik, dərs vəsaitlərində, elmi-məlumat ədəbiyyatında[2] da verilir.

Göstərilən vəziyyətdə oxucu və xüsusən tələbələr gətirilən məlumatlardan hansına inanmalı və imtahan zamanı tələbələrin bilikləri necə dəyərləndirilməlidir?!

Nəzərə almaq lazımdır ki, oxucular, bir qayda olaraq dərsliklərdə rastlaşdıqları ziddiyyətli mövqelərin hansının həqiqi olduğunu dəyərləndirmək imkanına malik deyillər.

Mövcud vəziyyət müzakirə etdiyimiz problemin təkrarən ciddi tədqiqini və dərsliklərin geniş müzakirələrini tələb edir. Gələcəkdə dərsliklərdə, hazırda isə mühazirələrdə verilən problemlər haqqında alternativ elmi mövqelərin mövcudluğunun qeyd edilməsi məqsədəuyğun olardı.

Mənim problemə münasibətim «Hürufilik və onun Azərbaycanda nümayəndələri» (rus dilində, Bakı, 1970), «Qasimi Ənvarın dünyagörüşü» (rus dilində, Bakı, 1976), «XIII-XVI əsrlər Şərq fəlsəfəsinin inkişaf qanunauyğunluqları və Şərq-Qərb problemi» (rus dilində, Bakı, 1983),

---

[2] Məsələn, panteizm və sufizmin fəlsəfəsi «Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti»ndə (Bakı, 1977) (redaksiya şurasının sədri fəls.e.d., prof. Y.A.Rüstəmov) və akad. Z.Bünyadovun "Dinlər, təriqətlər, məzhəblər" (arayış kitabı) kitabında da (Bakı, 1977) aydın təfsirini tapmayıb.

«Mədəniyyət tarixinin nəzəri problemləri və nizamişünaslıq» (Bakı, 1987), «Füzulişünaslığın problemləri» (Bakı, 2006) kitablarımda və 1965-ci ildən başlayaraq çap edilmiş müxtəlif, o cümlədən «Qlobalistika» ensiklopediyasında (M., 2003) dərc edilmiş «Panteizm» adlı məqaləm də daxil olmaqla, məqalələrimdə öz əksini tapmışdır.

MUĞAM VƏHDƏT FƏLSƏFƏSİNİN TƏZAHÜRÜ VƏ İDRAKI KİMİ

Korların fili təsvir etməsi haqqındakı məşhur rəvayətə, adətən mürəkkəb, «sirli» hadisələrin təfsirində əqlin imkanlarının məhdudluğunu vurğulamaq üçün müraciət edirlər.

Dərki mürəkkəb, sirrini sonacan açmayan hadisələr içində bəşər mədəniyyətində əsrlər boyu yaşayan, insanı kamilliyə aparan muğamın xüsusi yeri vardır.

Muğam – dünya mədəniyyətinin beşiyi, dünya dinləri, fəlsəfə və fəlsəfənin şeir və musiqidə təzahürünün qədim və bəlkə də, ilk vətəni olan Şərqdə yaranmış Şərq İslam bölgəsi mənəvi mədəniyyətinin ayrılmaz hissəsidir.

Muğamın ecazkar sehrinin mənbəyi dünya mənəvi mədəniyyətinin cahanşümul fenomeni - varlıq fəlsəfəsidir ki, varlığın hissəsi - insana təmsil etdiyi varlığın vəhdətini və birliyini nişan verir. Dünya musiqisində özünəməxsus şəkildə təzahürünü tapmış vəhdət fəlsəfəsi İslam Şərqi musiqi mədəniyyətində muğam janrında da geniş və tam surətdə əksini tapıb. İlahi məhəbbətə və irrasional idraka dayanan bu fəlsəfə insanı vəhdətə yönəldən, ona varlığın mənəvi birliyi və məhəbbətə layiq olması haqqında humanist ideyanı aşılayır. Məhz bu baxımdan İlahi ilə dünyəvini, batini ilə zahirini birləşdirən muğam səsləndikdə, o zaman və məkan sərhədlərini silərək müxtəlif düşüncə sahiblərini məftun etmək qüdrətinə qadirdir.

Tarixən və müasir dövrdə mədəniyyətşünaslıqda fəlsəfə və muğama yaxın olan sufi fəlsəfəsi haqqında təsəvvür və anlamlar birmənalı olmadığı kimi, muğam fəlsəfəsinin anlamı və bu fəlsəfənin təfsiri də birmənalı olmayıb.

Buna səbəb, bir tərəfdən Yaxın və Orta Şərq xalqlarının musiqiyə həkk olunmuş yüksək fəlsəfi düşüncəsinin təzahürü – muğam fenomeninin mürəkkəbliyi, onda zahiri və batini başlanğıcların forma və məzmunda vəhdəti və bu vəhdətin sistem şəklində sabitləşmiş ənənəyə çevrilməsi və eyni zamanda muğamın daxilən daşıdığı və rəngarəngliyini təmin edən qanuniləşdirilmiş çərçivədən çıxmamaq şərtilə improvizasiya imkanlarındadır. Digər tərəfdən, səbəb muğamın çoxçalarlı zahiri və batini formaları arxasındakı dərin məzmununu duyan və dərk edən yaradıcı ustad-muğam ifaçıları, muğam təfsirçiləri və muğam dinləyicilərinin mənəvi imkanlarından, onların tədris nəticəsindəmi əldə etdikləri və ya genetik qabiliyyətlərindən asılı olaraq muğamın sirrinə vaqif olma imkanlarındadır. Məhz bu sirrin dərki muğamı ifa, təfsir və dinləmə zamanı (və bəlkə müəyyən vaxt daha sonra da) insanı qeyri-iradi olaraq zaman, məkan və özündən (şəxsi «Mən»indən) belə təcrid və musiqinin ahənginə qərq edir.

Musiqişünaslıqda muğamın şərhi və ona verilən təriflərdə muğamın fəlsəfi mahiyyətinə diqqətin çatışmamazlığı onun ideya əsasını təşkil edən batini (ezoterik) vəhdət fəlsəfəsinin adı belə çəkilməməsinin səbəbləri, zənnimizcə, müxtəlifdir.

Orta əsrlərdə muğamın musiqidə təzahürü olan vəhdət fəlsəfəsi, eynilə muğamda istifadə edilən fəlsəfi poeziya nümunələri İslamın ortodoksal təfsirilə uzlaşmadığı üçün bir çox hallarda bidət kimi səciyyələndirilirdi. Güman etmək olar ki, bəlkə də, XIV-XV əsrlərdə regional mədəniyyəti təmsil edən bütöv sistem və vahid struktura malik muğamın parçalanması və onun gələcəkdə ayrı-ayrı xalqlara mənsub etnik muğamlar şəklində təşəkkül və inkişafı göstərilən səbəblə - muğamın fəlsəfi əsasına münasibət ilə əlaqədar idi.

Muğam fəlsəfəsinə sovet muğamşünaslığındakı münasibət, bu fəlsəfəni sadəcə olaraq görməmək isə, hakim marksist ideologiyasının ateizmi ilə bağlı idi və məhz bu səbəbdən Sovet dövründə muğamın tərifi onun struktur və formal xüsusiyyətləri, realizm, xəlqiliyi və s. hakim ideologiya baxımından məqbul cəhətləri ilə məhdudlaşırdı.

Söylənilən və aşağıda gətirilən mülahizələr musiqişünas olmayan müəllifin yarım əsr ərzində mədəniyyət tarixi çərçivəsində Azərbaycan və bütövlükdə Orta əsr Şərq İslam bölgəsində fəlsəfə və xüsusən fəlsəfi poeziya tarixinin tədqiqi təcrübəsinə əsaslanır.

Elmi tərifin tərifi verilən hadisə və prosesin əsas mahiyyətini açması zəruriliyini və ədəbiyyatda muğama verilən təriflərdə onda zahiri və batini başlanğıcların mənalarını, bu başlanğıcların vəhdətinin əsasında duran fəlsəfi ideyanın göstərilməməsini nəzərə alaraq müzakirə üçün muğamın aşağıdakı tərifini təklif edirəm:

Muğam (ya muğamların cəmi - muğamat) – musiqi janrı olaraq İslam Şərqi mədəniyyətində yaranmış kanonlaşmış ənənəvi, çoxçalarlığı ilə səciyyələnən musiqi təfəkkürü sistemi, varlığın vəhdəti ahəngi fəlsəfəsinin musiqidə təzahürü və bu vəhdətin pilləvari, bir-birini əvəz edən məqamlar vasitəsilə idrakı yoludur.

Yarandığı ilk dövrlərdə muğam insanın varlığın vəhdətini dərk etməklə bərabər özünü də bu vəhdətin ayrılmaz hissəsi kimi hiss və dərk etmək, «ürək gözü» ilə özünü Vahidlə bir görmək cəhdini əks edirdi. Muğam, insanın yoxluqdan (o biri dünyadan) varlığa (yaşadığı dünyaya) gəlməsini və bu dünyadan yenə də yoxluğa (o biri dünyaya) qayıtması arzu və cəhdini, İlk Başlanğıcdan ayrılaraq İlk Başlanğıca qayıdışı, dünyəvi həyatda naqislikdən mənəvi kamilliyə, Vahidlə (Allahla) vəhdətə cəhdinin musiqidə əksini tapmış yolu idi.

Muğam – dövrədir (sikldır) və burada yalvarış, dua, mərasimdən məqsəd batini məna – isanın Allahla birlikdə olduğu itirilmiş cənnətin ona qaytarılmasıdır.

Muğamın ideya məzmununu təşkil edən, onun fəlsəfəsi olan «vəhdət», «vəhdət əl-vücud», «panteizm», varlığın vəhdəti haqqında eyni ideyanı müxtəlif surətlərdə təsəvvür və təfsir edən mistik dini-fəlsəfi dünyagörüşü olaraq, varlığın ahəngini əks etdirməklə maddə və ideyanı, maddi və mənəvini, Xaliq və məxluqu, vəhdət və kəsrəti, mövcud əkslik və ziddiyyətləri rasional və irrasional yolla vəhdətdə təqdim edir. Bu mövqe onu (həmin fəlsəfəni) varlığa

materialist və idealist yanaşmanın radikallığından yayındıraraq və müəyyən mənada bu mövqelərin birtərəfliyini inkar edərək onların üzərində yüksələn, insanı humanizm və tolerantlıq prinsipləri əsasında kamilləşdirən fəlsəfədir.

Muğamatda, sanki İslam aləminin qeyri-ortodoksal cərəyanlarına xas insanı kamilliyə aparan məqamlar əks olunur.

Vəhdət fəlsəfəsi varlığın bütövlük və ahənginin idrakı və təfsiri zərurətindən və insanın psixoloji özünütəsdiqi cəhdindən yaranmış, qədimdən başlayaraq tarixin bütün dövrlərində mövcud olan və tam əminliklə güman etmək olar ki, gələcəkdə də mövcud olacaq universal fəlsəfi dünyagörüşüdür.

Müqayisələr göstərir ki, dünyanın müxtəlif etno-coğrafi bölgələrində və o cümlədən İslam bölgəsində də vəhdət fəlsəfəsi və bu fəlsəfədə insana ayrılmış yer, bir çox hallarda xarici oxşarlığı və mahiyyətinin eyniliyi ilə səciyyələnir.

Bölgəni təmsil edən milli muğamlarda mənəvi kamilliyə aparan vəhdət fəlsəfəsinin məğzitş – irfani panteizmi - bu muğamların ideya və struktur-tipoloji müqayisəsi sübut edir. Bölgə etnik milli muğamlarının özünəməxsusluğunu öyrənərkən onların vahid bölgə mədəniyyətinin bünövrəsi üzərində yüksəlməsi və ilkin yaranma dövründən bəri müəyyən dəyişikliklərə məruz qalmalarına baxmayaraq tarixi ənənə kimi bölgə xalqları mənəviyyatını birləşdirməsi, bu birləşməyə dayaq olmasının əhəmiyyəti yaddan çıxarılmamalıdır.

Muğamın sufi musiqisindən fərqlərini nəzərə alaraq xatırlamalıyıq ki, fəlsəfi kateqoriya kimi irfani eşqə və irrasional təfəkkürə əsaslanan vəhdəti-vücuda istinad təkcə təsəvvüfə deyil, İslam bölgəsinin qeyri-ortodoksal cərəyanlarının əksəriyyətinə xas idi. Muğamın sufi fəlsəfəsi və musiqisi ilə yaxınlığını qeyd etmək vacibdir, lakin onların bəzi hallarda eyniləşdirilməsi meyilləri düzgün deyil. Musiqişünaslığın digər məsələləri ilə yanaşı bu məsələ də tədqiqat obyekti olmalıdır.

Qlobal musiqi mədəniyyətinin inkişafında ümumi cəhət və qanunauyğunluqların tədqiqi baxımından muğamatın fəlsəfi prinsiplərinin Şərq mədəniyyətindən qaynaqlanan və mistik panteizmi ilə səciyyələnən Avropa musiqi Romantizminin ideya prinsipləri ilə bağlı ülvi məhəbbət, qəm,

qüssə, iztirablardan keçən İlkin Başlanğıca qayıdış yolunun izlənilməsi də diqqəti cəlb etməyə bilməz.

Tarixən, muğamın təkamülü mənəvi-intellektual səviyyəsi ilə fərqlənən dinləyicilərinin onun ilkin, əsas ideya-fəlsəfi prinsipi – dövrənin (siklin) insanın Allaha qayıdışına, vəhdətə aparan qəm və qüssə dolu yol kimi qavranılması tədricən zəifləyir və itirdi. İfaçı və dinləyici muğamın irfani (mistik) panteizm ideyasını daşımasından, tərənnümündən, onun əzablı kamilləşmə yolu ilə vəhdət axtarışından xəbərdar olmaya da bilər.

Lakin muğamın insanı mənən təmizliyə, saflığa, kamilliyə istiqamətləndirməsi cəhdi – bu funksiyası dəyişməz olaraq qalır. Muğam dövr və məkandan asılı olmayaraq həm ifaçı, həm də dinləyicinin şüuru və təhtəlşüuruna, onların genetik, qan yaddaşlarına təsir edərək onları vəcdə gətirir və vəhdət ahənginin sonsuzluq və əzəmətinə qovuşdurur.

Muğamın insana təsirindən danışarkən diqqəti bir məqama da yönəltmək istərdik. Muğamın təkcə instrumental və vokal ifalarının olması ilə yanaşı, əksər hallarda o instrumental və vokal ifanın vəhdəti kimi təqdim edilir. Muğam ifasında fəlsəfi məzmunlu musiqinin fəlsəfi şeirlə vəhdəti, bir tərəfdən, onun əsas ideyasının qavranma və idrakına kömək edirsə, digər tərəfdən, bəlkə də onun təsirini parçalayaraq dinləyicini vəhdətdən ikiliyə, bir yox, iki başlanğıcın, çox vaxt sözlə ifadə edilmiş şeirin qəliz məzmununun qavranmasına yönəldir. Başqa sözlə, bu halda muğam ilkin məqsədə yönəlmişi məqsəddən yayındırıb, dünyəvinin ülvi ilə birləşməsinə mane olması sualı üçün əsas yoxdurmu?

Məlumdur ki, hər bir dövr musiqişünaslığı da ehtiva edən mədəniyyətşünaslıq qarşısında öz istək və tələblərilə bağlı vəzifələr qoyur. Hazırda keçmiş sovet İslam Şərqi bölgəsinin musiqişünasları qarşısında muğam musiqi mədəniyyətinin tədqiqi və təbliği, muğamın mahiyyəti və onun insanı mənəvi kamilliyə aparması ilə bağlı olan daimiliyə iddiası elmini obyektiv və anlaşıqlı surətdə cəmiyyətə çatdırmaq vəzifəsi durur.

Müasir muğamşünaslıq qarşısında duran vəzifə, zənnimizcə, muğam konsepsiyasının kateqorial anlamları və ən əvvəl «muğam» (məqam) anlamına

elmi tərifindən Sovet dövrü siyasi ideologiyası tələblərinə uyğun olaraq əsassız çıxarılmış fəlsəfi komponenti[3] qaytarmaq və aşağıda göstərilən digər məsələlərə söylənilən baxımdan da aydınlıq gətirməkdir:

- ədəbiyyatda birmənalı anlamlar kimi işlənilən «muğam» və «muğamat» anlamlarının eyni və ya fərqli anlam olmaları aydınlaşdırılmalıdır;

- «muğam kanonu» anlamının və muğamın quruluşu sxeminin muğamın ideya-fəlsəfi məzmunu ilə səbəbiyyət əlaqələrinin şərhi verilməlidir;

- «dəstgah»ın fəlsəfi konsepsiyası (vəhdət fəlsəfəsi ilə bağlılığı) təfsir edilməsidir;

- çoxmənalı «mayə» anlamının (bu anlam - mahiyyət, mənbə, əsas, materiya, səbəb, musiqidə səs, pərdə, başlanğıc bölməsi, klassik muğam janrının lad əsasları, muğamın ilk və əsas pərdəsi, məqamın əsas sabit pərdəsi, muğam dəstgahının birinci şöbəsi, yaxın Şərq xalqlarının musiqisini təşkil edən altı avazatdan biri və s.) məzmunu, mümkünsə, nisbətən konkretləşdirilməli və muğam fəlsəfəsi ilə əlaqəsi aydınlaşdırılmalıdır; muğamın, onun təşəkkülü və sonrakı inkişafı dövrlərinin fəlsəfi və musiqi mənbələri haqqında elmi məlumat nəzərdən keçirilməli və imkan daxilində bu məlumat genişləndirilməlidir;

- «dövr», «dairə» anlamının ehtiva etdiyi fəlsəfi ideya izah edilməlidir;

- «regional muğam» və «etnik muğam» anlayışları, onların elmi təriflərində oxşar və fərqli cəhətlər dəqiqləşdirilməlidir;

- muğamın regional və milli musiqi mədəniyyətlərinin fenomeni kimi təşəkkülü və sonrakı inkişafı dövrlərində, Sovet dövründə muğamın təfsiri nəzərə alınmaq şərtilə onun fəlsəfi və musiqi mənbələri haqqında informasiya genişləndirilməlidir;

- müasir Azərbaycan muğamının, onun fəlsəfi konsepsiyasının, məzmun və formasının orijinallığı, müasir etnik muğamlardan fərqi araşdırılmalı və bu

---

[3] Qeyd edək ki, AMEA-nın müxbir üzvü, prof.Z.Səfərova «Azərbaycan musiqi elmi.XIII-XX» (Bakı, 2006) kitabına daxil etdiyi S.Urməvinin, Ə.Marağainin və M.M.Nəvvabın risalələri əsasında «Qədim musiqi terminləri Lüğəti»ndə «bayatı»ya belə tərif verilir: «Dörd misradan ibarət vokal musiqi janrı. Bu misralarda poetik obraz və **fəlsəfi fikir** ifadə olunur» (adı çəkilən əsər, səh.471). Lakin «muğam» («muğamat»), «dəstgah», «mayə», «dövrə»-nin təriflərində bu hadisələrin fəlsəfə ilə bağlılığı haqqında məlumat yoxdur. Muğamın əsas anlamlarına eyni münasibət əksər musiqi lüğətləri və tədqiqatlarda da müşahidə olunur.

məlumat yığcam şəkildə «Azərbaycan muğamı» anlamının tərifinə daxil edilməlidir;

- muğamın bir fenomen kimi batini (ezoterik) fəlsəfəsinin dərkində səs (musiqi) və sözün rol və yerinin önəmliliyi təfsir və müəyyən edilməlidir;

- milli fəlsəfələrin təkamül yolunun milli muğamların məzmun və formasının təkamülü ilə bağlılığı səbəb-nəticə baxımından izlənilməli və şərh edilməlidir;

- muğam konsepsiyasındakı rəmzi sayların seçimi aydınlaşdırılmalıdır.

Mövcud musiqi lüğətlərinə yeni baxış tələb olunur. Bu lüğətlərdə musiqişünaslığın, o cümlədən muğam elminin əsasını təşkil edən bir sıra kateqorial anlamlar adekvat (tərif üçün zəruri olan ideya, məzmun, forma, hadisənin keyfiyyətini müəyyən edən ümumi və xüsusi cəhətlər – cins və növ göstəricilərinin tam və lakonik əksi) təriflərini tapmayıblar. Muğam konsepsiyasının əsas anlamlarının çoxmənalılığı və müvafiq lüğətlərdə oxucunu istiqamətləndirən xüsusi aksentlərin olmaması onun maraqlandığı məsələlər haqqında müstəqil elmi məlumat əldə etməsini mürəkkəbləşdirir.

Muğam haqqında elmi ədəbiyyatda çoxsaylı, aydın olmayan və mübahisəli məsələlərin mövcudluğu musiqişünaslıqda elmi tənqidin genişlənməsini tələb edir. Mətbu və şifahi elmi müzakirələr yolu ilə muğam elminin əsas kateqorial anlam və nəzəri təsəvvürlərinin heç olmazsa nisbi unifikasiyası tamlığı və bütövlüyü ilə səciyyələnən muğam fenomeninin mahiyyəti və əsas inkişaf qanunauyğunluqları haqqında məlumatların dürüstləşməsi üçün zəruridir. Muğamşünaslığın kateqorial aparatının dürüstləşməsi onun bir elm kimi kamilləşməsinin zəmini ola bilər.

Muğamşünaslığın tarixi, güman ki, muğamın yaranması ilə həmdövrdür. Muğam, öyrənilib və öyrəniləcək və şübhə yoxdur ki, muğam elmi, təkraredilməz fəlsəfi müdrikliyi və bədii gözəlliyi ilə fərqlənən muğam haqqında çoxsaylı, müxtəlif səviyyə və çalarlı əsərlərlə zənginləşəcək. Bu əsərlər, yəqin ki, muğamın daşıyıcısı olan bölgə xalqlarında milli və bölgə mədəniyyətlərinin varisi və sahibi kimi muğamatın qlobal mədəni məkanda bundan sonra da layiqli təqdimi və təbliği üçün cavabdehlik hissini artıracaq.

Bakı, 2009

XXI ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ FƏLSƏFƏ TARİXİ ELMİ QARŞISINDA DURAN PROBLEMLƏR VƏ ONLARIN HƏLLİ YOLLARINA DAİR

Fəlsəfə tarixi elmi, məlum olduğu kimi, cəmiyyətin özünüdərk prosesinin keçdiyi tarixi əks etdirir.

Azərbaycan fəlsəfə tarixi də daxil olmaqla, etnik fəlsəfə tarixləri ayrı-ayrı xalqlara onların bir xalq kimi özünüdərk proseslərinin tarixini bəyan edir və onların irsinin dünya fəlsəfi mədəniyyətində yerini göstərir. Fəlsəfə tarixi elmi qarşısında duran bu yüksək vəzifəni nəzərə alaraq, Respublikada onun tədqiq və tədrisi qarşısında duran bir sıra ümumi və konkret səciyyəli problemlərinə müraciət etməklə onların həlli yollarını göstərməyə çalışacağıq.

Müraciət edəcəyimiz problemlər qloballaşma, siyasi, sosial-iqtisadi və mədəni sahələrin inkişafında birliyə aparan ahəng və unifikasiyaya meyillər humanitar elmlərin bu prosesə daxil olması ilə bağlıdır.

Hazırda Respublikada fəlsəfə tarixi elmi qarşısında duran əsas konseptual problemlər sırasına aşağıdakı problemlər daxildir.

İlk növbədə fəlsəfə tarixinin tədqiqat obyekti olan fəlsəfənin məzmunu və təzahür formaları dəqiqləşdirilməlidir. Bu problemin ortaya çıxmasına səbəb bir sıra Şərq ölkələrində teosofiya və mistik fəlsəfənin fəlsəfə tarixindən təcrid edilməsidir. Halbuki Avropa və müasir (postsovet) rus fəlsəfə tarixləri teosofiya və mistik fəlsəfəni öz fəlsəfə tarixlərindən ayırmırlar və ayıra bilməzlər, çünki tarix boyu bu fenomenlər onların fəlsəfi mədəniyyətinin tərkib hissəsi olmuşdur.

Xarici fəlsəfə tarixi elmlərində mövcud mövqeləri də nəzərə alaraq, Azərbaycan fəlsəfə tarixinin tədqiqi zamanı fəlsəfə tariximizin təzahür formaları kimi professional fəlsəfi traktatlarla yanaşı, ortodoksal dini mövqedə duran teosofiyanı, qeyri-ortodoksal sosial-mədəni cərəyanların fəlsəfəsini, fəlsəfi təfsirləri (kommentariləri), ədəbi formada əksini tapmış fəlsəfi əsərləri, xüsusən fəlsəfi poeziyanı vermək qərarına gəldik. Bu

strukturdan Azərbaycan fəlsəfə tarixi dördcildliyinin birinci cildində istifadə edilib və gələcək cildlərdə də onu əsas götürmək niyyətindəyik.

Adı çəkilən formalar fəlsəfi mədəniyyəti izhar edən və universallıqları ilə fərqlənən dünya fəlsəfə tarixi elmində qəbul edilmiş formalardır.

Azərbaycan fəlsəfə tarixi elmi qarşısında duran digər mühüm problem Azərbaycanın da daxil olduğu İslam mədəni bölgəsinin fəlsəfəsinə Avropa və müəyyən dərəcədə rus sovet fəlsəfə tarixlərində verilən qeyri-obyektiv qiymətlərə münasibət bildirməkdir. Qeyri-obyektivlik özünü ümumi fəlsəfə tarixlərində İslam bölgəsi fəlsəfəsinə ayrılan yerdə (adətən ancaq Müsəlman Renessansı dövründən bəhs edilir, sonrakı dövrlər üzərindən sükutla keçilir) və bütövlükdə Şərqdə fəlsəfəyə dinin təsirini, burada mistika və irrasionalizmin genişliyini vurğulayaraq bu bölgədə fəlsəfənin Qərb fəlsəfəsi ilə müqayisədə yoxluğu iddialarında özünü göstərir.

Müasir dövrdə ideoloji sahədə qloballaşma meyillərini və Şərq-Qərb qarşıdurmasının kəskinləşməsini nəzərə alaraq, bölgə fəlsəfəsini təmsil edən alimlərin, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfə tarixçilərinin qarşısında duran elmi, siyasi və mənəvi-əxlaqi baxımdan mühüm məsələ – həmin mövqeyin əsasını sarsıtmaqdır. Bunun isə optimal yolu – Avropa və rus fəlsəfələrinin tarixən (Rusiya üçün Sovet dövrü istisna olmaqla) üzvü surətdə din, mistika, irrasionalizmlə bağlılığını göstərməkdir. Burada xüsusi elmi axtarışlara ehtiyac belə yoxdur, sadəcə Avropada Avropa alimləri tərəfindən nəşr edilmiş fəlsəfə tarixlərinə və rus fəlsəfə tarixçilərinin 2004-cü ildə nəşr etdikləri ensiklopediyada («Большая Российская Енциклопедия: Россия». M., 2004) rus fəlsəfə tarixinin tədqiqinə nəzər yetirmək kifayətdir.

Lakin bütün bunları yazılı surətdə dünya elmi aləminə yaymaq bölgə alimləri və biz Azərbaycan filosoflarının vəzifəsidir. Bu problemin həlli üçün bölgə alimlərinin təşkilatlanmasına Azərbaycan Fəlsəfə cəmiyyəti, AMEA-nın Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutu və AMEA-nın rəhbərliyi birgə kömək edə bilərlər. Hazırda Respublikada Azərbaycan və rus dillərində «Şərq fəlsəfəsi problemləri» jurnalı nəşr edilir. Ərəb, fars, türk ingilis, fransız və alman dillərində geniş xülasələr ehtiva edən jurnal Şərq və Qərbin məşhur

kitabxanalarına göndərilir. Göstərilən mövzuya dair keyfiyyətli məqalələri jurnalın redaksiya heyəti bundan sonra da məmnuniyyətlə çap etməyə hazırdır.

Qarşımızda duran problemlərdən biri də Azərbaycan fəlsəfə tarixini türkdilli, farsdilli və Qafqaz dilli xalqların fəlsəfə tarixləri ilə əlaqədə tədqiq etməkdir. Bundan ötrü isə AMEA rəhbərliyi tərəfindən zəruri elmi kontaktların təşkili üçün mənəvi və maliyyə dəstəyi tələb olunur.

Tədqiqat sahəsinin ən ağrılı və həllini tapa bilməyən mühüm məsələləri sırasına Azərbaycan çoxcildlik fəlsəfə tarixinin çapa hazırlanması daxildir. Bu sahədə olan ciddi çatışmamazlıqlar – ilk növbədə Azərbaycan mədəniyyətinin müxtəlif fənləri üzrə hazırlanan çoxcildlik tarixlərin problemlərinin uzlaşmaması, tədqiqat konsepsiyalarının olmaması, rast gəlinən fərqli və ziddiyyətli müddəaların əvvəldən müzakirə və həllinin tapılmaması ilə bağlıdır. Belə gedərsə, oxucular çaşqın vəziyyətə düşəcək. Bu məsələlərin dəfələrlə qaldırılmasına baxmayaraq günümüzədək onlar həll edilməyib. Mövcud vəziyyət Azərbaycan Milli Ensiklopediyası nəşrə hazırlandığı məqamda mədəniyyətimizin adekvat əksi üçün böyük təhlükə yaradır.

Qarşımızda duran əməli problemlər sırasına Azərbaycanda Şərq və Qərb fəlsəfə tarixlərinin professional tədqiqi üçün kadr hazırlanması daxildir. Bu məqsədlə Şərq və XX əsrədək Azərbaycan fəlsəfə tarixinin tədqiqi üçün Bakı Dövlət Universitetinin fəlsəfə, ilahiyyat və ədəbiyyat fakültələrində oxuyan fəlsəfəyə meyilli tələbələrə ərəb, fars, türk dillərini və paleoqrafiyanı tədris etmək tələb olunur ki, gələcəkdə həmin tələbələr aspirantura və dissertantura yolu ilə savadlarını təkmilləşdirərək səviyyəli tədqiqat apara bilsinlər. Eynilə Xarici Dillər İnstitutunda fəlsəfə yönümlü alman, fransız və ingilis dilli xüsusi mədəniyyətşünaslıq və fəlsəfə yönümlü kiçik həcmli qrupların yaranması gələcəkdə Qərb mədəniyyəti və fəlsəfəsi tarixi üzrə Respublika üçün səviyyəli mütəxəssislərin hazırlanmasını təmin edə bilərdi.

Hazırda fəlsəfə tarixi şöbəsində Şərq və Qərb dilli mütəxəssislər tədqiqatla məşğul olurlar, lakin yeni gənc mütəxəssislərə elmimizin böyük

ehtiyacı var. Şöbədə fəlsəfə tarixinin ümümnəzəri, metodoloji problemləri işlənilir, lakin bu sahədə də mütəxəssislərin artmasına ehtiyac böyükdür.

Azadlıq əldə etmiş Respublika alimləri öz milli və bölgə fəlsəfələrinin ləyaqətini subyektiv iradlardan müdafiə etmək üçün müxtəlif mədəni bölgələrin fəlsəfəsinə yiyələnməlidirlər.

Kadr hazırlığı, məlum olduğu kimi, keyfiyyətli tədris proqramlarının, həmin proqramlarda tövsiyə edilən ədəbiyyatın elmi səviyyəsinin yüksək olmasını tələb edir.

Təəssüflə qeyd etməliyik ki, bu sahələrdə də xeyli qüsurlarımız var. Bu məsələ ilə bilavasitə məşğul olmalı olan Təhsil Nazirliyinin xüsusi qurumu fəaliyyətsizlik göstərir. Məsələ tezliklə və ciddi araşdırılmalıdır. Mövcud proqramlarla isə yüksək səviyyəli mütəxəssis hazırlamaq qeyri-mümkündür.

Məsələnin həllində Nazirlik və müvafiq kafedralarla birlikdə Fəlsəfə cəmiyyəti də iştirak etməlidir.

Fəlsəfə tarixi məsələlərinin təbliğinə gəldikdə isə burada kütləvi informasiya vasitələrinin, dövrü mətbuat və xüsusən televiziyanın imkanlarından düşünülmüş istifadəyə ehtiyac var. Lakin elmi çıxışlar və yazılarda təsadüflərə yol verməmək üçün onlar əvvəlcədən elmi ekspertizadan keçirilməlidirlər. Əks təqdirdə elm əvəzinə nadanlıq və qərəzçilik yayılacaqdır.

YUNESKO-nun Ümumdünya «Fəlsəfə günü»nə
həsr edilmiş Respublika elmi konfransının materialları
Bakı, 2004

XXI ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ VƏHDƏT ƏL-VÜCUD FƏLSƏFƏSİNİN TƏFSİRİNƏ DAİR BƏZİ MƏQAMLAR HAQQINDA

Allahın Vahid və Xaliq olmasını qəbul edən, Onu yaratdığı varlıqlarla vəhdətdə görən vəhdət əl-vücud dünyagörüşü və fəlsəfəsi dünya mənəvi mədəniyyətinin universal fenomenlərindəndir.

Tarixən müxtəlif milli və bölgə mədəniyyətləri və dünya dinləri ilə üzvü surətdə bağlı olan bu hadisənin mənəvi mədəniyyətdə əbədiliyinin mühüm səbəblərindən biri – onun ideya məzmununun daşıdığı insanpərvərlik, dini

tolerantlıq, ümumbəşəri humanist əxlaq normalarının tərənnümü, təbliğinin yüksək bədii təzahür formaları və genişliyi olub.

Məhz buna görə üçüncü minilliyin başlanğıcında insanpərvər bəşəriyyət eşqi varlığın təməli, Mütləq Həqiqət və Allah səviyyəsində görən vəhdət əl-vücud fəlsəfəsinin dünya miqyasında ən parlaq nümayəndələrindən olan Cəlaləddin Ruminin 800 illiyini sevgi və ehtiramla yad edir.

Şərq və Qərb fəlsəfəsindən ayrılmaz və İslam Şərqində İbn Sina, Əttar, Rumi kimi dahi mütəfəkkirlər tərəfindən qəbul və təbliğ edilən mistik eşq «qiyafəli» vəhdət əl-vücud təlimi daxili məntiqi və humanizmi baxımından dünya mənəvi mədəniyyət və fəlsəfə tarixinin tapıntısı və nailiyyətidir desək, yanılmarıq.

Təbiidir ki, Rumi yubileyinə həsr olunmuş elmi təntənələrdə mütəxəssislərin diqqətini bilavasitə fəlsəfi poeziyanı təmsil edən filosof-şairin yaradıcılığının təhlili xüsusi cəlb edir.

Bununla əlaqədar, Rumi irsinin bünövrəsində duran mistik vəhdət əl-vücud fəlsəfəsinin bəzi məqamlarının müasir təfsirinə nəzər yetirək.

Qədim dövrlərdən ayrı-ayrı adlar altında mövcud olmuş «vəhdət əl-vücud», yəni mövcudatın vəhdəti haqqında olan ileya, anlam və mistik fəlsəfi nəzəriyyələr, müxtəlif dövr və mədəniyyətlərdə fərqli tərif, təfsir və dəyərləndirmələrlə seçiliblər.

Vəhdət əl-vücud təliminin mistik səciyyəsini nəzərə alaraq, dünya mənəvi mədəniyyətində universallığa malik olan mistika fenomeninin mahiyyəti və mövcud təriflərinə diqqəti yönəltmək istərdim.

Elmi və elmi-arayış ədəbiyyatında mistikaya verilən təriflər bir-birinə oxşarlığı ilə seçilərək, hadisənin mahiyyəti və onun praktiki və nəzəri formalarının qeydi ilə kifayətlənirlər: mistikanı yaradan və onun sosial-mədəni həyatın universal hadisəsi kimi daimiliyini təmin edən səbəblər göstərilmir, bu da mistika haqqında ən yaxşı halda natamam təsəvvürə, hadisənin mahiyyətini açmağa, adekvat təhlil və qiymətləndirilməsinə imkan vermir.

Məlumdur ki, düşünən insan («homo sapiens») öz «Mən»inin «qeyri-Mən»dən fərqini dərk etdiyi və onu əhatə edən mühitin hadisələri qarşısında

acizlik və qorxu hisslərinə qapıldığı zamanlardan, o, qeyri-iradi, intuitiv yolla özünü psixoloji təsdiq və müdafiə naminə ətraf mühitin hadisələrinə, zənnimcə, onu bəlalardan qoruya biləcək fövqəltəbii xassələr şamil edir. Bu xassələr tarixin ilk və bir çox hallarda sonrakı çağlarında da səma, cəmad, bitki və heyvanat aləminin ayrı-ayrı fenomenlərinə, şüur və mənəviyyat inkişaf etdikcə isə – qeyri-maddi, İlahi başlanğıca aid edilir.

Başqa sözlə, insan imkan və iradəsini müəyyən mənada özgələşdirərək taleyini – həyat və əmin-amanlığını – fövqəltəbii bildiyi başlanğıca, İlahi qüvvəyə tapşırır, inam və ümidlərini bu qüvvə ilə, onun himayəsi ilə bağlayır. Lakin insan fərd kimi şəxsi təşəbbüsündən ayrılaraq real həyatda acizliyə məhkum olduğunu gördükdə o, yenə də psixoloji özünütəsdiq və real yaşamaq naminə əvvəl fövqəltəbii və İlahi qüvvəyə «həvalə etdiyi» imkan, iradə və təşəbbüsünü bu və ya digər şəkil və dərəcədə yenidən özününküləşdirməyə cəhd edir. Bu səbəbdən mistikanın müxtəlif praktiki formalarının – rəngarəng magiya növləri, falçılıq, cadu, şamanlıq və s. yollar ilə insanın onu əhatə edən sirli və qorxunc aləmə müdaxiləsi və bu aləmə təsir göstərmə təşəbbüsləri peyda olur.

Mistikanın həmin praktiki formaları şüurlu və ya şüuraltı surətdə öz zəifliyindən imtina etmək istəyən və imtina edən insanın imkan, iradə və bacarığına inamı ilə bağlı olaraq yaranır və yayılırlar.

Psixoloji özünümüdafiə və özünütəsdiq nəticəsində reallıq kəsb edən mistikanın nəzəri formaları isə əksər hallarda müxtəlif dinlərin Allah təsəvvürü ilə bilavasitə bağlıdır. Dini-mistik fəlsəfi cərəyanların dini təfsir etdikləri təlimlər, bir qayda olaraq, dövr və şəraitə müvafiq bu və ya digər tərzdə müxtəlif yollarla insanın Allahdan ayrılığını aradan qaldırmağa, onları birləşdirməyə çalışıblar, kimi Allahın İlahi sifatlarını (atributlarını) kamala yetmiş insana şamil, kimi – kamil insanın Allahla zat etibarilə eyniliyini təsdiq etmişdir. Bu cərəyanlar adətən yəhudi, xristian, İslam və s. dinlərin batini (ezoterik) təfsirindən çıxış edərək, Xaliqlə məxluqu birləşdirən varlığın vəhdəti (Şərqdə «vəhdət əl-vücüd», Qərbdə analoji təməl ideyadan çıxış edən və XVIII əsrin əvvəlindən «panteizm», XIX əsrdən isə «panenteizm» adıyla da məşhur

olan) nəzəriyyəsini yaradırlar ki, bu nəzəriyyə də prinsip etibarilə və ideya kökləriIə oxşar hilozoizm və panpsixizm (mövcudatda bütün varlıqların canlı həyat və psixika daşıyıcısı olması) nəzəriyyələri ilə bağlı idi.

Dini-mistik görüşlər əksər hallarda fəlsəfi nəzəriyyələr şəklində çıxış etmiş və mənsub olduqları dini-mədəni bölgələrdən asılı olmayaraq, bir çox hallarda rəsmi dinlərin ideoloqları tərəfindən bidət kimi qəbul edilib və təmsilçiləri təqibə məruz qalıblar.

Lakin müxtəlif təqiblərlə mistikaya son qoymaq mümkün olmadığı üçün mistika praktiki və nəzəri formalarında bu gün də yaşayır və o vaxta qədər yaşayacaqdır ki, insan həyatda və həyat sirrlərinin dərkində öz acizliyini hiss edəcək.

İdrak prosesinin sonsuzluğu rasional idrakın bir çox hallarda acizliyi, insanın yaşadığı dünyada iztirab və ölümə məhkum olması onun irrasional şüura müraciətini və həyat uğrunda zəka və iradəsini birləşdirən mübarizəsinin təzahürü olan mistikanın əbədiliyinin zəminidir.

Deyilənlərə müraciət ***Cəlaləddin Rumini*** təmsil edən təsəvvüfün əsasında məhz mistik vəhdət əl-vücud təliminin durması ilə bağlıdır.

Bu təlimlə əlaqədar bir necə düşünməyə ehtiyacı duyulan məqamları sual şəklində təklif edirəm:

1. İslam Şərqində təsəvvüf də daxil olmaqla, vəhdət əl-vücud təliminin və eynilə Qərbdə mistik panteist fəlsəfi təlimlərin bəlkə də düşünülməmiş, şüuraltı məqsədi insanı Allahla birləşdirərək, bu və ya digər şəkildə onun (insanın) əbədiliyini, qüdrətini, həlledici iradəsini, müdrikliyini və s. yenidən özünə qaytarmaq deyilmi?

2. Hazırda postsovet ölkələrindən olan tədqiqatçılar da daxil olmaqla, bəzi müəyyən məlum səbəblərə görə təsəvvüf fəlsəfəsinin İslam ilahiyyatı ilə eyniliyini sübut etməyə çalışırlar. Belə bir sual meydana çıxır: bu tədqiqatçılar İslamın zahiri və batini təfsiri arasında fərq görürlərmi? Və ya bu təfsirləri eyniləşdirmək mümkün olsaydı, İslam aləmində vəhdət əl-vücud fəlsəfəsini qəbul edən çoxsaylı batini təriqətlərdən bəhs edilərdimi?

3. Tarixən yüksək səviyyəli zəngin və mürəkkəb İslam mədəniyyətinə xas qeyri-ortodoksal, bidətçi sosial-mədəni cərəyanların nəzəri baxışlarının rəsmi islam ilahiyyatçıları tərəfindən inkarını, onların nümayəndələrinin təqib və qətllərini həmin ilahiyyatçıların nadanlığı, «dargözlüyü», siyasi intriqaları ilə izahı mədəni hadisə kimi rəsmi ilahiyyatı ehtiva edən İslam bölgəsi mədəniyyət tarixinin təhrifi deyilmi?

4. Azərbaycanlı tədqiqatçılar da daxil olmaqla, hazırda bir sıra mütəxəssislərin təsəvvüf təməlinə dayanan vəhdət əl-vücud fəlsəfəsini panteizmlə eyniləşdirməsinin qəti inkarını qəbul etmək olarmı? Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün bu inkarın əsasını təşkil edən səbəb və dəlillərdən ikisinə nəzər yetirək.

Birinci səbəb və dəlil:

Panteizm – onu adətən Spinozanın adıyla bağlayırlar - ateizm və materializmə aparır. Qeyd etməliyik ki, Spinoza fəlsəfəsi haqqında xüsusən sovet mütəxəssisləri tərəfindən müəyyən maraqlara müvafiq olaraq geniş yayılan bu cür fikir Spinoza irsini təhrif edir.

Bütün varlığı Allahla birləşdirən və eyniləşdirən nəzəriyyənin Allahı inkar etməsini söyləmək məntiqdən kənardır (Plotinin «Enneada»larına, Spinozanın «Etika»sına və panteizm mövqeyində duran filosofların əsərlərinə və həmin əsərlərdə Allahın yerinə nəzər yetirin).

Lakin bu da məlumdur ki, ontoloji görüşlərində panteizmdən, eynilə vəhdət əl-vücuddan çıxış edən təlimlər konkret məsələlərin şərhində tarixən həm materializm və ateizmə, həm də din və idealizmə təmayüllü olmuşlar.

İkinci dəlil: «vəhdət əl-vücud» və panteizm anlamlarının eyniləşdirilməsi, guya, Şərq fəlsəfə və mədəniyyətinin özünəməxsusluğunun inkarı və hazırda bir sıra mütəxəssislər tərəfindən qəbul edilməyən Şərq mədəniyyətini Qərb mədəniyyətində «əritmə» təmayüllü qloballaşmaya aparan yoldur.

Qeyd etməliyik ki, varlığın (Xaliq və məxluqun) vəhdətindən çıxış etmək, müxtəlif tərzlərdə bu vəhdətin qəbul edilməsi mahiyyəti etibarilə eynilə Şərq və

Qərb dünyagörüşünə xas olduğu üçün vəhdət əl-vücud təlimi dəfələrlə Şərq və Qərb elmi ədəbiyyatında panteizm anlamı ilə ifadə edilmişdir.

Biz, əlbəttə, vəhdət əl-vücud təlimini panteizm adlandırmaya da bilərik, lakin onların mahiyyətini təşkil edən Xaliqlə məxluqun bir olması, varlığın vəhdəti müddəasını inkar edə bilməyəcəyik.

Zənnimizcə, ədəbiyyatda rastlaşdığımız «panteizm»lə «panenteizm» anlamlarının fərqi də olduqca nisbidir. Çünki ***«Allah hər şeydir»*** və ***«Hər şey Allahdır»*** tənliyinin hər iki tərəfi bərabərdir. Görünür, bu səbəbdən də biz vəhdət fəlsəfəsini təmsil edən və regionundan asılı olmayaraq bütün mütəfəkkirlərin əsərlərində göstərilən hər iki mülahizənin dönə-dönə təkrarına rast gəlirik.

Qloballaşma məsələsinə gəldikdə isə, deyə bilərik ki, dünya mədəniyyəti tarixən qloballığın ən bariz təzahürüdür. Qarşılıqlı əlaqə və zənginləşmədən qaynaqlanan Qədim Şərq, yunan, Orta əsr Şərq, Qərb İntibahı, Yeni və Ən Yeni dövr Şərq və Qərb fəlsəfə mədəniyyətləri və bu mədəniyyətlərin özünəməxsusluqları ilə bərabər ümümi qanunauyğunluqlarının olması onların daxili vəhdətini sübut etmirmi? Və bu ideya vəhdəti «vəhdət əl-vücud», «panteizm» adı ilə tanınan dünyagörüşündə öz əksini tapmayıbmı?

Yenə də fəlsəfənin mövzusu ***bütövlükdə götürülmüş vahid varlığın*** əsas ümumi prinsiplərinin tədqiq və şərhi deyilmi?

Nəhayət, dini, irqi tolerantlığı və ümumbəşəri humanizmi tərənnüm edən, Şərq və Qərbi birləşdirən və hər iki region tərəfindən bu il yubileyi təntənə ilə qeyd olunan Cəlaləddin Rumi irsi deyilənləri sübut etmirmi?

Göstərilən mülahizələr 40 ildən artıq Şərq və Qərbdə vəhdət nəzəriyyəsinə əsaslanan müxtəlif fəlsəfi cərəyan və məktəbləri təmsil edən irsin tədqiqinə əsaslanır və hazırda təməfimizdən üzakirə üçün təqdim olunur.

Yazımızın axırında qeyd etməliyik ki, bir sıra hallarda, xüsusən son zamanlar Azərbaycanda qeyd edilən Mövlanə günlərində Cəlaləddin Rumi fəlsəfəsinin türk təfəkkürünün təzahürü olması haqda mülahizələrlə rastlaşırıq.

Rumi irsinin Türkiyə ilə bağlılığı inkaredilməz həqiqətdir.

Lakin Rumi təsəvvüf fəlsəfəsinin əsas prinsipial mövqelərinin İslam Şərqi bölgəsinin təsəvvüf fəlsəfəsinin prinsipial nəzəri-fəlsəfi mövqeləri ilə oxşarlığı və eyniliyi də inkar edilməzdir.

Digər tərəfdən, Rumi fəlsəfi poeziyasında nəzəri təzahürünü tapmış mevleviyyə sufi cərəyanı orijinallığı baxımından dünya fəlsəfi fikrində özünəməxsusluğu ilə seçilərək yaşayır.

Bu özünəməxsusluq türk etnik dünyagörüşü ilə deyil, bəlkə özünü türk sayan Rumi dühasının yaratdığı vəhdət əl-vücuda əsaslanan təsəvvüf fəlsəfəsinin yeni təfsirindədir ki, bu təfsir ilk növbədə Türkiyədə yaranaraq dünyaya yayılmış və türk mənəvi həyatında xüsusi yer tutub və tutmaqdadır.

Məlum olduğu kimi, Şərq və Qərb mənəvi mədəniyyətindən tarixən ayrılmaz olmuş və müxtəlif formalarda təzahür etmiş varlığın vəhdəti nəzəriyyələri bu vəhdətin əsasında müxtəlif amilləri görüblər.

Təsəvvüf fəlsəfəsi dünyagörüşünü qəbul edən çoxsaylı təriqətlər vəhdətin əsasında Allaha yönəlmiş məhəbbəti görməklə seçiliblər. Lakin Allaha aparan yolları, Ona qovuşma üsullarını kimi tənhalığa varmaqla, kimi orucluq günlərinin artırılmasında, kimi dayanmadan uzun zaman zikrdə - Allahın adının və ya müəyyən duaların çoxsaylı təkrarında görürdü. Mevlevi cərəyanı bu yolu səmada – musiqi, rəqs, ritmik hərəkətlərdə görürdü.

Güman etmək olar ki, bu, cərəyanların fəlsəfəsinin bəlkə də daxili məntiqindən gəlirdi. Varlığın vəhdət və ahənginin əsasında bu nəzəriyyələrin bəziləri maddi ünsür, hərf, nöqtəni görürdüsə mevleviyyə nəzəriyyəsi – səs-musiqi və ritm-rəqsi görür və məhz bu səbəbdən İlahi eşqi ki, Allaha apran yolu, rəqs və musiqilə bağlayırdılar.

Bir sıra ilahiyyatçı və təriqətçilər tərəfindən qəbul edilməyən rəqs və musiqi vasitəsilə zikr mevleviyyə fəlsəfəsinin ontoloji görüşlərilə bağlıdır.

Hər halda bu fərziyyə, zənnimizcə, tədqiq edildikdə Türkiyədə yaranmış, türk aləmi və təfəkkürü ilə üzvü bağlı olaraq dünyaya yayılan Rumi fəlsəfəsinin orijinallığı haqqında bəhs etməyə imkan verər.

О КОНЦЕПЦИИ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ИСТОРИИ ЭТНОКУЛЬТУРЫ,

В ЧАСТНОСТИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ОТДЕЛЬНОГО НАРОДА

Исследования по истории культуры, отдельных ее феноменов свидетельствовали о том, что выбор концепций и оценочных критериев при их интерпретации зависел от потребностей и запросов социокультурного развития общества в целом. Особенно эта зависимость ощущалась в переломные моменты социокультурного развития; характер «перелома» в значительной степени определял отношение исследователей к выбору объектов изучения, методологии, конкретной методике исследования и оценочных критериев. Формирование же последних, безусловно, испытывало воздействие эпохи на творческую личность исследователя.

Изложенное в равной мере относится к исследованиям как настоящего, так и прошлого и будущего культуры, прогнозу развития как самой культуры, так и характера будущих исследований по ее истории. Естественно, чем сильнее был перелом в социокультурном развитии общества, тем шире и острее он отражался в различных сферах научных исследований по культуре, определяя приоритеты в выборе проблем исследования и своеобразие исследования в целом – от концепции до конкретных акцентов в процессе научного анализа.

Исходя из реальности того, что философия отдельных народов исторически и в настоящем есть органическая и цементирующая часть его культуры, исследование истории философии отдельного народа целесообразно вести в контексте различных срезов истории его культуры – его этнокультуры, а также региональных культур (имеются в виду географические, этноязыковые, культурные и т.д. регионы) и мировой культуры, которым он исторически был сопричастен. Многоуровневое исследование философии любого этноса, предполагающее всесторонний и глубинный анализ его сущности и исторической цельности (самодостаточности), одновременно является веским подтверждением взаимосвязанности и духовной общности человечества в процессе его

истории, что особенно актуально в условиях нарастания межнациональных, межрелигиозных и пр. противоречий конца XX – начала XXI века.

Исследования по истории философии требуют предварительного уточнения и относительной унификации научных представлений о категориальном аппарате как самой историко-философской науки, так и этнографии и культурологии*, которая как наука в настоящее время переживает процесс своего становления. Неоценимую роль в уточнении категориального аппарата названных наук могут сыграть исследования компаративистского (структурно-типологического и пр.) планов, предоставляющие широкие возможности как для выявления сущности, общего и особенного в исследуемых явлениях, так и при реконструкции общей картины глобального развития культуры, постепенной ликвидации «белых пятен».

Сущность и объем широко употребляемых в нашей научной литературе понятий «национальная культура» и соответственно «национальная философия» ввиду отсутствия в современной науке четкого определения нации свидетельствуют, на наш взгляд, о целесообразности замены их более точными понятиями «этнокультура» и «этнофилософия».

В относительной унификации нуждаются представления об объеме и временных границах неоднозначно употребляемых в научной литературе, в частности литературе историко-философского плана, понятий «история этнофилософии», т.е. история философии того или иного конкретного народа, «предфилософия», «пантеизм», «мистика», «Ренессанс», «утопия», «Просвещение», «Романтизм» и т.д., а также неоднозначные критерии при оценке исторической значимости того или иного феномена.

Уточнение понятийно-категориального аппарата названных выше наук должно базироваться на опыте исследования не только западного региона, что делалось поныне и стало причиной научной ущербности определений

---

* Речь идет о культурологии в узком смысле данного понятия – как о философской науке, специально исследующей категориальный аппарат культуры, общее и особенное в закономерностях ее развития.

ряда универсальных категорий, а на опыте истории культуры, в частности философии восточного региона.

Методологически неверна и имеющая место гиперболизация специфики философии Запада и Востока, возводящая и укрепляющая «китайскую стену» между духовной культурой двух регионов и по существу сводящая на нет сущностную определенность философии, представляющей синтез мировоззрения и науки о наиболее общих принципах бытия либо закономерностях развития природы, общества и мышления органически взаимосвязанного мира с взаимопроникающими культурами народов его отдельных различающихся стран и регионов.

Известно, что история восточной философии, включая и философию народов бывшего Советского Востока, к сожалению, получила весьма неудовлетворительное и по объему и по качеству, а порою и открыто некорректное отражение в научной литературе советского региона, в сводных исследованиях по истории философии и истории философии народов СССР (см., к примеру, «Введение в философию», М., 1989), в научной периодике (журналы «Вопросы философии» и «Философские науки»), в научно-справочной литературе («Философская энциклопедия», «Философский энциклопедический словарь»), в брошюре А.И.Солженицына «Как нам обустроить Россию» (М., 1990) и др. работах. О недопустимости подобных подходов в научном, политическом и нравственном планах мы писали неоднократно.*

Концептуально ошибочными при научной интерпретации истории философии как явления глобальной духовной культуры, возможно, следует признать:

1. Абсолютизацию и гиперболизацию специфики восточной и западной философии, отрицающие по существу присущие обоим регионам общие

---

* Свое видение данной проблемы мы неоднократно публиковали. См.: Кули-заде З. О мировоззрении Касими Анвара. Баку, 1976, с.4-7; журн. «Проблемы восточной философии». Баку, 1997, с.7-10, 63-64; З.Кулизаде. Из истории азербайджанской философии VII–XVI вв. Баку, 1992, с.13-32, 234-236; История азербайджанской философии, в 4-х т. Т.I. Баку, 2002.

закономерности в постижении и отражении бытия через философию, т.е. отрицание универсальности философии как мировоззрения и науки.

2. Пренебрежение опытом восточной культуры при разработке категориального аппарата всемирной философии (понятий «социальная утопия», «Ренессанс», «Просвещение», «Романтизм» и т.д.), что вело к отрицанию универсальности этих понятий для истории культуры, включая и философию, и к двойным стандартам при оценке одних и тех же явлений, например, пантеизма, религии, Ренессанса, философии неортодоксальных течений средневековья и т.д. в разнорегиональных культурах.

В свете изложенного особо следует выделить значимость расширения сравнительных структурно-типологических исследований истории философии отдельных этносов и регионов. Исследования подобного плана, выявляя общее и особенное в развитии философской мысли человечества, будут способствовать относительной унификации научных представлений о категориальном аппарате и основных закономерностях развития всеобщей философии, в которую входят и в которой органически переплетаются философские воззрения человечества на различных этапах его развития.

Исследования подобного плана помимо научной несли бы и серьезную нравственную нагрузку, ибо способствовали бы выявлению сущностной близости человечества, которое едино и во множестве случаев мыслит и отражает познанное, подчиняясь единым законам. В свое время, как известно, эту мысль высказал великий философ арабов Ибн Рушд в тезисе «разум всех людей един» – тезисе, который стал первым тезисом западных аверроистов и был предан осуждению парижским епископом Тампье в 1270 году.

Одним из спорных вопросов при освещении этнофилософии является вопрос о временных границах этноса и этнокультуры, ибо временные границы понятия «этнокультура» гораздо шире временных границ понятия «этнос». В объем понятия «этнокультура» в той или иной мере входит культура всех этнических единиц, которые исторически принимали участие в

формировании данного этноса. В этом смысле нет этносов без древней культуры. И не случайно авторы исследований по истории философии отдельных народов, пытаясь определить эпоху этногенеза данного народа определенными веками, как правило историю его философии начинают, с древности, с анализа мифологии и фольклора, отражающих дописьменный период данной культуры. Необходимы четкая очерченность понятия «культура» как объекта исследования истории культуры и культурологи и отделение места философии в составе культуры.

Учитывая путаницу в категориальном аппарате современной этнографии, необходимо также четкое определение понятия «этнос», сущности различных ступеней его развития – племя, народность, нация и соответственно связь их с этнокультурой.

Актуальными проблемами современной историко-философской науки являются проблемы определения методологии и методики исследования истории философии народов бывшего советского Востока. Обращение к данным проблемам обусловлено:

1) наличием в методологии исследований плюрализма, пришедшего на смену жесткой идеологизированности подходов советского периода, и соответственно необходимостью строгого определения и аргументации избранных теоретических принципов, на которых базируется исследование;

2) необходимостью относительной унификации оценочных критериев;

3) целесообразностью относительной унификации конкретной методики анализа аналогичных объектов исследования;

4) целесообразностью определения подходов к истокам философских воззрений этносов, исторически входивших в регион исламской культуры.

Особая актуальность обращения к культуре народов исламского региона бывшего СССР продиктована следующими соображениями:

1. Общностью, связывающей данные народы на отдельных этапах истории и социально-политического и духовного развития; исторически

неоднократным вхождением их в единые империи и единые языковые, культурные и религиозные регионы.

2. Наличием фальсификаций и множества недостатков научного и этико-политического планов, допущенных и продолжающих допускаться при освещении культуры исторически связанных с исламом народов бывшего СССР.

3. Необходимостью создания сводной научной истории философии народов региона исламской культуры.

В свете изложенного особую значимость обретает обращение и к проблемам методики исследований в области истории философии, в частности изыскания оптимальных методов сочетания анализа по персоналиям либо проблемам, путей включения философии религии в историю философии, а также форм представления истории философии в контексте социально-экономического и общекультурного развития отдельного этноса.

Следует отметить, что среди исследований по истории культуры, включая и историю философии, ориентировочно до второй половины XIX века превалировал интерес к обобщенному (описательному либо научно-аналитическому) освещению региональных культур. Регионы определялись на основании общности временнóго, географического, религиозного и пр. факторов.

Начиная со второй половины XIX в. и, в частности, в XX в. значительно возрос интерес к изучению этнокультур, что, по-видимому, наряду с более глубоким и относительно конкретизированным подходом к исследованию истории культуры, было обусловлено и социально-политическими причинами – новым уровнем в развитии наций, в частности наций ранее угнетенных, и соответственно их национального самосознания, органически связанного с попыткой осмыслить себя и как этническое, и как этнокультурное целое, определить место своей культуры в системе региональных культур и мировой культуры.

Подобный подход был чреват рядом позитивных и негативных последствий: к позитивным относится глубокое научное исследование истории этих культур, закономерно ведущее к выявлению связей отдельных этнокультур как органических частей единой общечеловеческой культуры; к негативным – закономерные сложность и соответственно недостатки, сопутствующие начальным этапам попыток воссоздания истории культуры отдельных этносов и связанные при определении объема понятия «этнокультура» с ограничением пространственно-временных границ культурного наследия того или иного этноса, ведущим к «научным сражениям» за этнокультурное наследие.

Научное осмысление и решение перечисленных проблем прежде всего требует от историков культуры включиться в дискуссии, ведущиеся ныне вокруг научно-категориального аппарата этнографии, определить свои позиции в трактовке сущности и объема многозначных понятий «этнос» и «этнокультура», ибо только четкое определение объектов ведущихся дискуссий может стать залогом их научного решения.

Основными методологическими принципами исследования, на наш взгляд, должны стать принцип историчности и диалектический подход к проблеме, ибо только они могут явиться основой для объективного исследования этнокультур и их эволюции в органической связи с эволюцией истории их носителей-этносов.

Как было уже отмечено выше, на любом этапе своего исторического развития этнос как конкретно-историческая определенность имеет право на культурное наследие своих близких и дальних предков – этнических единиц, участвовавших в его формировании. В данном плане все этносы и этнокультуры имеют равное право на древность (хотя употребление данного понятия в науке весьма условно).

Учитывая условность понятия «национальная культура», объемлющего по существу культуру этноса на всех стадиях – от племени до нации, научно

более целесообразно, как нам кажется, заменить его понятием «этнокультура».

Изложенные выше тезисы в равной степени относятся к исследованиям различных аспектов культуры, включая и философию. В их свете, возможно, должны быть определены задачи исследователей культуры и, в частности, философии отдельных народов. Так, например, прежде чем создавать историю своей этнокультуры, азербайджанские исследователи, учитывая научную неотработанность категориального аппарата современной этнографии, должны определить свои позиции относительно того, чтó есть азербайджанский этнос (на уровне племени, народности, нации) и каковы пути его самоопределения и развития. В частности, в настоящее время особое внимание должно быть уделено и роли религии в самоопределении данного этноса и этносов вообще*. Перечисленные выше вопросы, отправные при изучении этнокультуры, в современной этнографии и соответственно в других науках, связанных с изучением этнокультуры, в настоящее время представлены в литературе часто неоднозначно и противоречиво.

Изучение истории этнокультур требует определения границ и соотношения понятий «территория», «этнос» и «этнокультура». Иными словами изучение истории и отдельных аспектов азербайджанской культуры с необходимостью предполагает относительную унификацию представлений о территории Азербайджана (необходимо аргументировать имеющее место в различных исследованиях целостное либо раздельное исследование истории культуры Северного и Южного Азербайджана), а также относительную унификацию представлений об этнических единицах, из слияния которых сформировался азербайджанский этнос, о времени его формирования. Без относительной унификации представлений исследователей по данным отправным (исходным) вопросам этнокультурная история Азербайджана не может состояться как научная дисциплина.

---

* Данный вопрос в настоящее время требует специального глубокого анализа.

Исследование этнокультурной истории азербайджанцев связано с относительной унификацией представлений азербайджанских исследователей по следующим, общим для азербайджанской культурологии, вопросам:

1. Определение основных истоков азербайджанской культуры (шаманизм, тенгрианство, зороастризм, христианство и ислам) и выявление места (элементов и влияний) каждого из них в процессе истории развития азербайджанской этнокультуры;

2. Интерпретация и историческая оценка роли ислама, ортодоксальных и многочисленных неортодоксальных течений исламского культурного региона в историческом развитии азербайджанской культуры.

3. Трактовка истории азербайджанской культуры в системе региональных культур (имеются в виду различные религиозные и географические регионы, например, исламский культурный регион, закавказский культурный регион и т.д.), либерализация науки, отказ от политизированной советской идеологии создали в настоящее время возможности для изучения истории азербайджанской культуры в сфере культур тюркоязычных народов.

4. Унификация категориального аппарата азербайджанской культурологии, определение понятий «азербайджанский Ренессанс», «азербайджанское Просвещение», «азербайджанский Романтизм» и т.д.

Относительная унификация представлений по перечисленным выше вопросам может быть достигнута путем научных дискуссий различных форм и уровней. Подобная унификация диктуется необходимостью хотя бы относительно адекватной трактовки истории этнокультурного развития в отдельных исследованиях конкретного и общего плана, и прежде всего – в многотомных изданиях по истории, истории языка, философии, литературы, искусства и других аспектов азербайджанской культуры.

Требование унификации, разумеется, не направлено против научного поиска, против плюрализма позиций. Речь идет только об относительной, в

пределах разумного, унификации позиций по основным концептуальным проблемам культурологи. Непреложным, однако, является требование: в тех случаях, когда в публикациях отсутствуют унифицированные позиции, обязательно указать на наличие иных мнений и решений по рассматриваемым вопросам*.

Если сказанное, с одной стороны, диктуется научной этикой, то, с другой, этого требуют интересы читателя-этникоса. История его этнокультуры призвана через национальное самопознание воспитать в нем чувство национального самосознания и самоутверждения.

Целесообразно в настоящее время культурологам и политологам серьезно отнестись и к следующим чрезвычайно актуальным и в меру политизированным проблемам.

Известно, что порождением политических и идеологических деформаций, имеющих место в теории и практике межнациональных отношений современности, является продолжающая усиливаться деформация представлений о «национальном» и «националистическом» (в научной литературе и публицистике имеют место попытки выдать национальное самосознание и национальное достоинство за национализм либо даже за не совсем ясное понятие «этнонационализм»), о пантюркизме, панисламизме, исламском фундаментализме, о попытках обвинений в искусственном «удревлении» культурного наследия и т.д. Перечисленные проблемы должны стать объектом серьезного специального анализа азербайджанских культурологов, ибо названные деформированные представления и понятия чаще всего использовались (и поныне нередко используются) при характеристике именно их научных позиций. Многозначность представлений по данным кардинальным вопросам в современной научной литературе требует координированных обсуждений и поисков путей к относительной унификации последних.

---

* Что, к сожалению, поныне игнорируется абсолютным большинством современных исследователей постсоветского времени.

Вопрос обсуждения дефиниций, о которых шла речь, имеет не только научное, но и политическое, и нравственное значение, и, на наш взгляд, обязательно должен стать для азербайджановедов объектом исследования в различных контекстах, включая и контекст «Запад-Восток».

Представляется, что для решения изложенных проблем, учитывая чрезвычайную их важность, должны быть объединены усилия разнопрофильных специалистов республики; планирование, организация и научное координирование в этой области должно осуществляться гуманитарным отделением Национальной академии наук совместно с соответствующими университетскими кафедрами.

Часть изложенных выше проблем могла бы быть рассмотрена на «Теоретическом семинаре по актуальным проблемам истории азербайджанской культуры» при отделении гуманитарных наук НАНА. В план семинара ориентировочно целесообразно было бы включить следующие темы:

1. Понятие «Азербайджан» (в контексте исторической географии).

2. Азербайджанский народ, проблемы его этногенеза и границ его этнокультуры.

3.Место и значение исследования древнейших пластов азербайджанской культуры для изучения зарождения духовной культуры и, в частности, мировоззрения азербайджанского народа.*

О ПРОБЛЕМАХ МЕТОДОЛОГИИ И МЕТОДИКЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ОТДЕЛЬНОГО НАРОДА НА РУБЕЖЕ XX-XXI ВВ.

Философия отдельных народов исторически и в настоящем есть органическая и цементирующая часть культуры общества. Посему исследование истории философии отдельного народа целесообразно вести в

* В этой области историками различных областей азербайджанской культуры проделана огромная и ценнейшая работа, написано множество исследований, видное место среди которых по фундаментальности занимает «Корпус эпиграфических памятников Азербайджана» (в 3-х т.) М.С.Неймат. Баку, 1991–2001гг.

контекстах различных срезов истории его этнокультуры, региональных культур (имеются в виду географические, этноязыковые, культурные и т.д. регионы, к которым он исторически сопричастен), и мировой культуры. Многоуровенное исследование философии любого этноса, давая возможность для всестороннего глубинного анализа сущности и исторической целостности последней, одновременно является веским подтверждением взаимосвязанности и духовной общности человечества в процессе его истории, что особенно актуально в условиях нарастания межнациональных, межрелигиозных и пр. противоречий конца XX начала XXI века.

Исследования по истории философии требуют предварительного уточнения и относительной унификации научных представлений о категориальном аппарате, как самой историко-философской науки, так и этнографии и культурологии,[4] которая как наука, в настоящее время, переживает процесс своего становления. Неоценимую роль в уточнении категориального аппарата названных наук могут сыграть исследования компаративистского: структурно-типологического и пр. планов, предоставляющие широкие возможности как для выявления сущности, общего и особенного в рассматриваемых явлениях, так и при реконструкции общей картины глобального развития культуры, ликвидации «белых пятен».

Объем и пространственно-временные параметры, широко употребляемых в нашей научной литературе понятий «этнокультура» и «национальная культура» гораздо шире временных границ понятий «этнос» и «нация». В объем понятия «этнокультура» в той или иной мере входит культура всех этнических единиц, которые исторически принимали участие в формировании данного этноса. В этом смысле нет этносов без древней культуры.

---

[4] Речь идет о культурологии в узком смысле данного понятия, как философской науке, специально исследующей общие закономерности и особенности в развитии культуры как исторического феномена.

И не случайно в исследованиях по истории философии отдельных народов, авторы, означив эпоху этногенеза данного народа определенными веками, историю философии его начинают, как правило, с древности, с анализа мифологии и фольклора, отражающего дописьменный период его культуры.

Необходима четкая очерченность понятия «культура» как объекта исследования культурологии и определение места философии в составе культуры. Учитывая путаницу в категориальном аппарате современной этнографии необходимо также четкое определение понятия «этнос», сущности и различных ступеней развития, феномена – племени, народности, нации и соответственно связи последних с этнокультурой.

В свете изложенного целесообразна, на наш взгляд, замена понятий «национальная культура» и «национальная философия» понятиями «этнокультура» и «этнофилософия».

В относительной унификации нуждаются представления об объеме и временных границах неоднозначно употребляемых в научной литературе, в частности литературе историко-философского плана, понятий «история этнофилософии» либо история философии того или иного конкретного народа, «предфилософия», «пантеизм», «мистика», «ренессанс», «утопия», «Просвещение», «Романтизм» и т.д., а также критерии при оценке исторической значимости того или иного феномена.

Уточнение понятийно-категориального аппарата названных выше наук должно базироваться на опыте не только западного региона, что делалось поныне и стало причиной научной неполноценности ряда универсальных категорий культурологии, а на опыте и истории культуры и, в частности, философии восточного региона.

Методологически неверна имевшая место и возрастающая ныне гиперболизация специфики философии Запада и Востока, метафизически укрепляющая китайскую стену между духовной культурой этих регионов, что по существу сводит на нет сущностную определенность философии, как

науки о наиболее общих законах природы, общества и мышления в органически взаимосвязанном мире, с едиными и взаимопроникающими культурами его отдельных регионов.

История восточной философии, включая и философию народов Советского Союза, к сожалению, получила весьма неудовлетворительное и по объему и по качеству отражение в научной литературе бывшего советского региона, в сводных исследованиях по истории философии и истории философии народов СССР, (См. хотя бы кн. Введение в философию М., 1989 г.), в научной периодике (Журнал «Вопросы философии» и «Философские науки», в научно-справочной литературе «Философская энциклопедия», «Философский Энциклопедический Словарь» брошюра А.Солженицына «Как нам обустроить Россию»), что недопустимо ни в научном, ни политическом, ни нравственном планах.

К методологическим ошибкам в данной области следует отнести следующие:

1. Гиперболизация и абсолютизация специфики восточной и западной философии, по существу присущие обоим регионам и отрицающие общие закономерности в постижении и отражении бытия через философию, т.е. отрицающие универсальность философии как науки.

2. Пренебрежение опытом восточной культуры при разработке понятийно-категориального аппарата всемирной философии (понятий «гуманизм», «социальная утопия», «Ренессанс», «Просвещение», «Романтизм» и т.д.) вело к отрицанию универсальности этих понятий истории культуры, включая и философию, вело к двойным стандартам при оценке одних и тех же явлений, например, пантеизма, религии, Ренессанса, философии неортодоксальных течений средневековья и т.д. в разнорегиональных культурах.

Выход из ситуации видится нам в научно координированной разработке вширь и вглубь проблем истории культуры и философии Востока и, в частности народов бывшего Советского Востока, создании с этой целью

специальных координирующих эту работу научных центров, печатных органов и т.д.

Одной из актуальных проблем современной историко-философской науки является проблема определения методологии и методики исследования истории философии народов бывшего Советского Востока. Обращение к данной проблеме обусловлено:

1. Наличием в данной области плюрализма в методологии исследований и целесообразностью четкого определения и аргументации избранных теоретических принципов, на которых базируются исследования.

2. Целесообразностью относительной унификации оценочных критериев.

3. Необходимостью относительной унификации конкретной методики анализа аналогичных объектов исследования.

В свете изложенного особую значимость обретает обращение и к проблемам методики исследований в области истории философии, изыскание оптимальных методов сочетания анализа по персоналиям и проблемам, путей включения философии религии в историю философии, а также форм представления истории философии в контексте социально-экономического и общекультурного развития отдельного этноса.

4. Необходима относительная унификация подходов к выявлению и определению истоков философских воззрений этносов, исторически входивших в регион исламской культуры, в частности, этносов исламского региона бывшего СССР.

Акцентирование внимания на исламском регионе бывшего СССР продиктовано следующими соображениями:

1. Общностью на отдельных этапах истории социально-политического и духовного развития его народов, вхождением их в единые империи и единые языковые, культурные, включая и религиозные, регионы.

2. Наличием фальсификаций и множества недостатков научного и этико-политического планов, допущенных и допускаемых при освещении культуры исторически связанных с исламом народов бывшего СССР.

3. Целесообразностью создания научной истории философии данного региона.

Г.,… год

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В СИСТЕМЕ ЭТНОКУЛЬТУРЫ

(некоторые проблемы методологии исследований постсоветского времени)

Наметившийся в постсоветской культурологии последних лет новый подход к идеологии – эмансипация идеологии от «национализма» в его советском понимании и реальная дозволенность национального самосознания – высветили ряд новых проблем при освещении философии и, в частности, истории философии в системе этнокультуры, в которую она входит.

Следует отметить, что относительно широкое исследование так называемой «национальной» философии либо «этнофилософии» приходится на конец XIX- XX век. До того периода как правило мы встречались с историей региональной философии, определяемой: территорией (европейская, восточная и т.д.), религией (буддийская, христианская, исламская), эпохой (древняя, средневековая), языком (арабоязычная, тюркоязычная) и т.д.

Обращение к этнокультурам в новое время, особенно в странах социалистического лагеря, имело и далеко идущую цель – показать на базе исследования развития национальных культур формирование единой интернациональной общесоветской культуры, в связи с чем особое внимание уделялось исследованиям в области национальных культур. Это одна из причин интереса к истории литературы, философии и т.д. отдельных народов Союза, и появления исследований по истории философии русского,

украинского, белорусского, азербайджанского, таджикского, армянского, грузинского и др. народов, создания перспективных научных планов, предусматривающих дальнейшие исследования и публикации трудов по истории различных аспектов духовной культуры, включая и историю философии народов Союза.

Существовала практика издания многотомных трудов по истории философии народов СССР, где этнофилософии, хоть и чисто механически, компоновались вместе, создавая видимость общности и единства союзной культуры. Безусловно, при желании эти работы могли бы носить целенаправленный научно-аналитический характер, они могли бы выявить, хотя бы в каких-то обобщающего плана вступительных и заключительных главах общее и особенное в развитии философии народов СССР, рассмотреть особенности развития философской мысли на уровне отдельных регионов Союза (среднеазиатский регион, регион славянской, прибалтийской культур, культуры Закавказья, исламской, христианской культуры и т.д.), однако подобный уровень обобщения и анализа в них по существу отсутствовал.

При этом внешне интернационалистическая позиция составителей, включающих в эти сводные труды историю философии разных народов Союза, не выдерживала критики как только дело доходило до распределения объема материала. Так, освещению философии многих народов бывшего СССР с древней и богатейшей философской культурой предоставлялся необыкновенно малый объем, что было четко ориентировано на формирование неадекватного представления о месте и значимости их философской культуры в истории философии. Так, в двухтомном «Введении в философию» (М., 1989 г.), поныне являющимся учебником, по которому занимаются студенты не только российских вузов, но и многие студенты постсоветского региона, раздел «Особенности развития философской мысли народов СССР» занимает страницы 192-220; из них 12 страниц посвящено параграфу под названием «Традиции и особенности русской философии» и

12 страниц параграфу «Национальные философские культуры народов СССР: основные этапы развития, направления, проблемы».

В литературе, к сожалению, нередко встречаемся с картиной деления народов Союза на «старших» и «младших» братьев, где хрестоматийные истины, включая и философию, о древней культуре последних либо игнорировались, либо упоминалось мимолетом, между тем долго излагалась история культурной деградации этих народов до вхождения их в состав сначала Российской империи, а затем СССР.

Народам Союза усиленно, посредством псевдонаучных исследований и широкой пропагандистской литературы нередко пытались внушить, что история их *подлинной* культуры практически исчисляется с периода влияния на последнюю русской культуры. Если бы не это влияние, то неизвестно, в каком бы жалком положении они бы оказались. Как известно, эта идея достигала апогея, в переломные периоды истории. Так, в начале революции, С.Е.Крыжановский, а в разгар перестройки А.И.Солженицын договорились до того, что ассимиляция народов «окраин высасывала и истощала русскую культуру».*

Говорят, человеку свойственно ошибаться. Но если даже допустить, что названные авторы ошиблись, непонятно, как могла не прореагировать на подобную оценку культуры народов «окраин» российская интеллигенция?

Подобная атмосфера в науке, естественно, обостряла необходимость обращения народов бывшего Союза к своей этнокультурной истории, и данная проблема предельно актуализировалась.

Учитывая особую научную и политическую значимость затронутых вопросов в современной ситуации, обратимся к некоторым теоретико-методологическим проблемам их исследования в культурологии постсоветского региона.

Из суммы вопросов, связанных с названной проблемой, обратим внимание на освещение закономерностей развития истории этнофилософии в

* См. подр.: З.А.Кулизаде. Из истории азербайджанской философии VII – XVI вв. Баку, 1992. Послесловие.

системе этнокультур, и прежде всего на уточнение содержания понятийного аппарата исследований в данной области, а именно на определение содержания таких понятий, как «этногенез», «этнос», «этнокультура», «этнофилософия», место этнофилософии в системе этнокультуры, а также на правомерность (в свете излагаемого) существования на современном этапе культурологии как специальной науки со специфическим, конкретизированным объектом исследования.

Необходимо обсуждение целесообразности относительной унификации методологии и методики исследования истории философии отдельных народов бывшего Советского Союза, унификации критериев при определении объема, границ понятий «предфилософия» и «философия этноса», прослеживание связей исторического развития философии с социо-этнокультурным развитием данного народа, его социальной, классовой и патриотической борьбой, с состоянием его городской цивилизации, его религией и наукой.

При аргументации своих позиций по изложенным выше вопросам мы будем прежде всего ссылаться на историю культуры Азербайджана и исламского Востока. Это обусловлено не только нашей сопричастностью к исследованию теории и истории культуры данного, отличающегося уникальным своеобразием, региона, но и необъяснимой необъективностью их отражения в исследованиях по культурологии, в частности, в ряде работ исследователей советского и постсоветского времени.*

О концепции анализа истории философии в контексте социоэтнокультурного развития в советской и постсоветской литературе

Касаясь методологической концепции исследования истории философии т.н. советского и постсоветского периодов, необходимо констатировать, что диалектический подход и материалистическая трактовка истории философии, как и истории культуры в целом, были постоянным требованием советской

* Эти исследования представляют историю культуры, в частности философии, народов бывшего СССР, являются их органической частью, многие из них ныне входят в литературу, рекомендуемую для современного философского образования.

эпохи к исследованиям в данной области. Требование это как правило неизменно осуществлялось в исследовательской литературе, хотя реализация марксистской методологии зачастую, как это ни парадоксально, носила механистический, метафизический характер, была подчинена определенной структуре. Любому конкретному исследованию предшествовало абстрактное, обобщенно-схематическое введение, предисловие, где обязательно речь шла о породивших исследуемое явление базисе, политической обстановке, культуре в целом. Введения эти – обязательный компонент марксистских исследований, выполняющие якобы требования диалектико-материалистического анализа, по существу же они нередко противоречили духу материалистической диалектики, писались по шаблону и с одинаковой легкостью могли быть приложены (и, пожалуй, прилагались) к различным конкретным исследованиям данной эпохи, схоластизируя и мертвя глубоко научные требования диалектического метода.

Стоит обратиться к общим вводным характеристикам, предпосланным в сотнях работ исследованиям по истории философии и другим аспектам культуры (литературы, искусства, музыки и т.д.), чтобы убедиться в справедливости сказанного.

Между тем, анализ органических взаимосвязей объекта исследования с формирующим его конкретно-историческим социоэтнокультурным развитием научно оправдан и необходим для научного освещения последнего, логики его исторического бытия и развития, и в каждом случае должен носить исторически конкретный характер, быть нацелен на раскрытие сути конкретно исследуемого объекта, а не вообще всей истории культуры данного периода.

Продуманного подхода требует и почти повсеместно встречающаяся в литературе советского периода оценка интерпретации связи культуры с экономическим базисом. Здесь речь должна была бы идти, на наш взгляд, не столько о базисе на конкретном этапе его исторического развития, сколько об обусловленных экономическими отношениями социально-политических

взаимосвязях в обществе, а если конкретнее, о характере социальных взаимоотношений, степени остроты социальной борьбы в обществе. Именно социальные противоречия и порожденная ими борьба накладывают свой неизгладимый отпечаток на гуманитарные науки и прежде всего философию, нередко произвольно или непроизвольно сказываясь не только на социально-этическом, но и на онтологическом аспекте последней. Пути и формы отражения социокультурной ситуации многообразны, но она всегда присутствует при формировании философских воззрений, в той или иной мере подтверждая тезис о классовости и партийности, либо политизированности и идеологизированности гуманитарных наук.

Относительно мало рассматривался поныне, либо не рассматривался вовсе, вопрос о влиянии этноразвития, в частности национального менталитета и национальной идеи, представляющих синтез характерных для нации мировосприятия, мироотражения и образа действий, на разитие этнофилософии. Остановимся на данном вопросе несколько подробнее, ибо без характеристики этноса и его развития невозможно представить существование и развитие этнокультуры, включая и философию этноса. Ставилась и решалась ли данная проблема ранее, и как?

Ставилась, но в самой общей форме. Во введениях к историям по этнофилософии как правило отмечалось, что данная народность сформировалась в таком-то либо таких-то веках, нередко отмечались участвовавшие в его формировании этнические единицы. Изложение и анализ философии того или иного народа, обычно, начинали с периода его существования как народности (см. три ступени теории нации марксизма: племя, народность, нация).

Известно, что, исходя из марксистского представления, период формирования народностей на территории СССР в целом приходился на период после X в н.э. С этого времени обычно ряд исследователей и начинал историю философии своих народов. Другие же исследователи начинали историю философии своих народов с периода до н.э.

Таким образом, отсутствие единых критериев при освещении истории философии или хотя бы относительно унифицированных представлений о содержании объема таких категориальных понятий, как этнос, этнокультура, этнофилософия, предфилософия, философия, история философии, приводило к неоднозначной трактовке и оценке истории культуры и философии этносов, ставило в неравное положение народы с древней культурой и народы, якобы лишенные истории своей культуры, а, следовательно, своего следа в истории и исторической памяти. Изложенное нередко провоцировало исследователей на борьбу за доказательство древности истории своих этнокультур.

Чтобы положить конец научно необъективному, нравственно и политически ущербному разнохарактерному подходу к истории культуры отдельных народов, необходима унификация категорий и оценочных критериев при интерпретации истории философии и истории культуры в целом.

Анализ философского наследия этноса должен органически связываться с этапами этногенеза данного народа, идти в тесной взаимосвязи не только с социально-экономическим, политическим, но и этническим его развитием. Так, не секрет, как сильно сказывается на развитии этнокультуры, в частности философско-мировоззренческих представлений этноса, его ассимиляция и политическая подавленность, как национальный гнет, с одной стороны, вызывает резкое противодействие ущемляемой нации, способствует ее возвращению к поиску истоков и обнародованию своих исторических и культурных корней, необходимых ей для того, чтобы через утверждение своей этнокультуры, прийти к своему этническому самоутверждению; а с другой стороны, порождает у нее духовную подавленность, безразличие к истории своей культуры, включая и моменты вольного или невольного отрицания ее.

История философии, как и история культуры в целом, являясь фактором духовного формирования этноса как исторической категории, не может быть представлена вне конкретной связи с судьбами своего этноса – этноса, с

которым у нее двусторонняя связь: этнос формирует ее и она в свою очередь через самопознание и самосознание формирует и цементируют этнос как феномен.

Конкретности, а не обобщенных и абстрактных сентенций требует также трактовка связи философии народа с историей его науки.

Все это, разумеется, и возможно, и необходимо при анализе истории философии отдельных этносов как части их этнокультуры.

Однако чрезмерное увлечение и углубление в историю данного этноса при изучении этнофилософии может иметь и свои негативные стороны. Концентрация внимания вокруг данного этноса и его философии часто отвлекает от исследования этнофилософии и этнокультуры в системе региональных и мировой культуры, что ведет к новым перегибам при освещении и анализе истории философии как таковой, интерпретации ее философии как глобального явления.

В связи с изложенным во вводных разделах целесообразно отражение многосторонности разноэтничных культурных связей, формирующих тот или иной этап в историческом развитии философии этноса, причем необходимо суметь выбрать сумму тех связей, которые непосредственно способствовали бы формированию объекта исследования. Только в этом случае может идти речь о подлинно диалектическом подходе и научном освещении этнофилософии.

Иными словами, отказ от формального подхода к диалектике, безусловно, сыграл бы положительную роль в использовании ее как метода научного анализа истории философии в системе этнокультуры.

***

Отказ от харатерного для в советской гуманитарной науки, включая и философию, антидиалектического, метафизического противопоставления религии философии, этике и другим областям духовной жизни и культуры явился бы еще одним подтверждением возвращения к подлинно диалектическому осмыслению действительности и в свою очередь сыграл бы

положительную роль в анализе культуры и, в частности, философии этносов в срезе исторического развития, ибо известно, сколь важную роль играла религия в этническом формировании отдельных народов и их культуры. Например, в Закавказье в средние века насильственное либо добровольное принятие ислама, диофизитского или монофизитского толка христианства сыграло решающую роль в этнической дифференциации населения региона, а, следовательно, и в историческом развитии здесь этнокультур, включая и философию отдельных этносов.

С другой стороны, сосуществование в странах разных религий (в каждой стране есть религия господствующего, доминирующего этноса и религия этнических меньшинств) наложило ощутимый отпечаток на бытующие в них этнокультуры и, в частности, на развитие философской мысли отдельных этносов. Специфика отношений одних религий с другими (позитивные, негативные, индифферентные) определяла тенденции этнокультурного развития народов, взаимоотношения их философских воззрений с конкретными, сосуществующими в стране и регионе религиями.

Изложенное выше требует конкретно исторического анализа взаимосвязей религии, философии и науки как в системе этнокультур, так и в системе региональных культур. Взаимосвязь религии и философии как в глобальном масштабе (т.е. как феноменов общечеловеческой культуры), так и локальном (в системе конкретных этнокультур) требует особого внимания в плане выявления их отношений и в силу догматического подхода к ним в течение прошедших советских десятилетий, а также в силу сущностной близости данных феноменов, ибо каждый из них (и религия, и философия) освещает вопрос первичности и соотношения бога (творца), т.е. духовного, и творения, т.е. материального, рассматривает вопросы познания и познаваемости, рационального и иррационального, вопрос добра и зла, божественной и человеческой воли, предопределения, проблемы справедливости, красоты и т.д. и т.д. Трудно представить проблемы, которые

были бы объектом осмысления и отражения религии, но не рассматривались бы философией, или наоборот.

Оба феномена являются органическими компонентами духовной культуры и своего рода ее стержнем; по ряду вопросов миропонимания мнения религии, а также идеалистического и дуалистического направления философии совпадают, между ними наблюдается определенная общность.

В силу изложенного, имеющее место в советский период одностороннее метафизическое противопоставление философии и религии в исследованиях, посвященных анализу духовной культуры и ее истории, в частности истории философии, должно уступить место объективному диалектическому осмыслению этих феноменов, их единства и противоположности и отказу от однозначных, внеисторических оценок их роли и значимости в духовной жизни общества.

Целесообразно критическое освещение исследований, в частности советского периода, где религия однозначно оценивалась как помеха на пути интеллектуального и в целом духовного развития человечества, как антипод философии. В историко-философских исследованиях религия в основном использовалась через ее сопоставление с философией для выявления позитивных сторон последней.

Чтобы предотвратить всякого рода обвинения в какой-либо форме причастности к религии, изложение истории культуры, особенно средневековой, в этот период искажалось и нещадно фальсифицировалось. Все, что было связано с религией, определялось как мракобесие, антидемократизм и антигуманность. В исследованиях нередко огульно негативно оценивался и мистицизм, который обязательно пытались увязать с религией, соединяя воедино религию и ересь, ортодоксальное и антиортодоксальное.

В настоящее время требуется новый подход к оценке, особенно в постсоветской литературе, взаимосвязи религии и философии в истории развития духовной культуры человечества; необходимо проявить максимум

научной объективности при освещении этих крайне сложных, внутренне взаимосвязанных и в то же время разных, исторически нередко резко противостоящих друг другу феноменов.

Однако, при освещении взаимосвязи этих феноменов необходимо избегать и другой крайности, а именно попытки показать их чуть ли не единым явлением, избегать эйфории при научном анализе места религии в системе культуры, что, к сожалению, нередко наблюдается в постсоветской литературе.

Одним из дискуссионных вопросов особенно постсоветской культурологии является вопрос о языке этнокультуры. Остро встает этот вопрос при определении культурного наследия (включая и философию) отдельных народов. Бесспорен факт, что язык является одним из основных определителей этноса. Но это отнюдь не значит, что этнокультура должна быть отражена только на данном языке.

Здесь нам вновь необходимо вернуться к понятиям этнос, этнокультура, этногенез. Необходимо помнить, что этногенез – это проявление универсальной закономерности этнического развития общества, в процессе которого, в силу определенных конкретных исторических причин, на базе существующих этнических общностей формируются органически связанные с прошлым новые этносы. Следует признать, что каждый этнос, претерпевая качественные изменения в процессе своего исторического развития, получает в наследие культуру своих исторических предков. Таким образом, история культуры этноса значительно шире во времени, нежели его собственная история, что этнокультура выражается также языками этнических сообществ (единиц), участвовавших в формировании данного этноса, в том числе этносов, с которыми он оказался в политической взаимосвязи, в частности этносов, господствующих в регионе его пребывания. Обратимся к реальной истории.

Для периода формирования народностей (если условно исходить из трехступенчатого развития этноса) в силу социополитического развития

общества более характерна выраженность их культур на языках региональных культур, нежели на языке конкретных этносов. Этнические культуры, как и этносы, в этот период формируются и развиваются в контексте региональных политических образований и региональных культур. А для последних характерны синтез в социокультуре, многорелигиозность и многоязычие, сочетающиеся при этом с доминирующей культурой и доминирующим по распространенности языком.

Территориально-географические, языковые, политические, культурно-религиозные регионы, причудливо переплетаясь в процессе истории, обусловливали как многоязычие этнокультур, так и историческое наличие franca linqva, причем, последнее никогда не воспринималось как ущербность или отсутствие этнокультуры, как отрицание причастности того или иного представителя культуры своему народу, его истории и культуре. Так, на примере азербайджанского этноса и его этнокультуры мы наблюдаем следующее: культура азербайджанского народа, исторически сопричастного ко многим религиям, в частности, начиная с новой эры к язычеству, шаманизму, зороастризму, христианству (моно- и диафизитского толка) и к исламу, создавалась на многих языках. Здесь мы встречаемся с ирано- и тюркоязычием, греческим и латынью, арабским и кавказскими языками (26 племен албан в этногенезе). О наличии в культуре азербайджанского народа одних языков дают нам сведения исторические источники и лингвистические исследования, о других мы заключаем, исходя из логики (коль жили 26 племен, говоривших на разных языках, следовательно, и духовная культура их была разноязычной), о третьих свидетельствуют письменные памятники этой культуры.

С формированием тюркоязычной азербайджанской народности тюркоязычие как язык этнокультуры, естественно, начинает расширяться. Но оно отнюдь не добивается полного преимущества над другими языками в этнокультуре: до XIX в. нельзя даже говорить о его приоритете над арабским и персидским языками. При этом, многоязычие отнюдь не является

спецификой только азербайджанской этнокультуры, оно характерно для огромного исламского культурного региона, где арабский как правило в течение долгих веков используется в качестве языка религии, теологии и науки (в частности естественных наук), персидский – в основном как язык литературы и поэзии, тюркский – как язык бытового общения, обиходный, административный, а начиная с XI–XII вв., как свидетельствуют источники, и как язык элитарной литературы и поэзии.

Картина эта, характерная для огромного географического региона на протяжении более чем столетий, безусловно, дает основание не ограничивать этнокультуры народов их связью с языком только одного этноса.

Обратимся к близкому нам закавказскому региону, где десятки представителей философии и в целом культуры разных этносов исторически создавали свои произведения на греческом, латыни, тюркском, персидском, арабском и других языках. С данным явлением мы встречаемся и в других этно- и этнорегиональных культурах мира.

Еще меньшую значимость в свете исследования этнокультур имеют увлечение исследователей характером письменности этноса, их попытки представить народы с собственной древней письменностью как народы высокой культуры, тем самым вольно или невольно противопоставляя их народам, не использовавшим собственную унифицированную письменность.

О том, что наличие письменности – это признак определенного уровня культуры, бесспорно. Бесспорно и то, что народности, имевшие письменность, обладали бóльшими реальными возможностями материально фиксировать свою культуру и историю и донести ее до будущего.

Безусловно, создание отдельными народами собственной письменности является заслугой их культуры, их вкладом в сокровищницу общечеловеческой культуры. Но придавать чрезмерную значимость наличию у народа собственной письменности при определении уровня его духовной культуры, конечно, не оправдано.

Графика – это формальное выражение интеллектуального содержания. Глубина и ценность содержания культуры этноса отнюдь не зависят от наличия собственной, присущей только ему графики. Содержание может быть передано на любом языке и любой графикой, не теряя своей ценности и значимости для общекультурного развития данного этноса и общества в целом. Имеются многочисленные случаи, когда армянским алфавитом записывали стихи классиков азербайджанской классической поэзии, например, Насими. На трех языках и тремя алфавитами (армянским, грузинским, арабским) запечатлены для истории стихи Саят Новы. Тем не менее, являясь ярким представителем региональной культуры, Саят Нова признан представителем армянской этнокультуры. По аналогии, великий Низами, «Хамсе» и «Диван» которого написаны на персидском языке, наряду с региональной и мировой культурой непосредственно причастен к азербайджанской этнокультуре. К этой этнокультуре относятся арабо-персоязычный Бахманяр, арабоперсотюркоязычный Айн аль-Гузат, Насими и Физули, творившие на тюркском, персидском и арабском языках с использованием арабского алфавита.

Проблемы культурного наследия могут решаться корректно (мы имеем в виду хотя бы борьбу за культурное наследие между армянами, грузинами и азербайджанцами), если исходить из органичности на определенных этапах синтеза этнокультур как в региональной культуре Закавказья, так и более широких политических и культурно-религиозных регионов, куда эти народы исторически входили, и при этом признать причастность наследия того или иного представителя культуры к культуре этноса, к которому он причастен по рождению.

Следует обратить внимание и на то, что специфика развития этнокультуры, а следовательно и отдельных ее компонентов, тесно связана, а порою и определяется, спецификой развития региональной культуры. Так, для официальной средневековой культуры исламского региона характерно было негативное отношение к философии, логике, светской музыке,

изображению живого в камне и краске. Функции этих недозволенных и неодобряемых видов и жанров культуры взяла на себя широко распространенная в регионе философская поэзия, синтезировавшая в себе философское содержание с высокопоэтической формой, в музыке звучания, скульптурности и живописности образов которой как бы продолжают свою жизнь официально неодобряемые философия, музыка, живопись и скульптура рационального и художественного мировосприятия исламских народов региона.

Философская поэзия, олицетворяя философскую мысль региона, отдельных его этносов, явилась органической частью философии населяющих регион многочисленных народов. Вхождение философской поэзии, частично взявшей на себя функции перечисленных форм, как компонент в историю философии народов исламского культурного региона является исторической необходимостью, отражающей специфику этнокультурного развития каждого из этих народов в отдельности.

Таковы некоторые из многочисленных концептуальных проблем, осмысление и решение которых стоит перед исследователями истории философии и в целом истории духовной культуры прошлого.

1987 год

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ РЕГИОНА ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

О проблемах исследования философии восточного перипатетизма

Закономерностью, определяющей ступени в развитии духовной культуры, органическую часть которой представляет философия, является синтез этнических и региональных культур. Об этом свидетельствуют культура эллинизма, арабо-мусульманская культура средневековья, Ренессансные культуры Востока и Европы другие этапы взлета в развитии мировой духовной культуры.

Проявлением подобного синтеза философских культур является и философия восточного перипатетизма – оригинальное единение философии исламского региона, Древней Греции и Рима, представляющая новую ступень в развитии философской мысли общества.

Отдельные аспекты философии восточного перипатетизма, анализ этапов и оригинальности данного явления поныне не получили широкого признания и не стали объектами глубокого исследования.

Малоисследованность восточной, прежде всего тюрко-, персо- и арабоязычной философской мысли, предварявшей появление и наряду с греко-римским наследием определившей содержание данного феномена, довлеющее влияние западо-, и востокоцентристских стереотипов при его осмыслении и научной оценке, его идеологизированные трактовки советской и постсоветской наукой на территории бывшего СССР, а также современная социополитическая обстановка, процессы дифференциации и интеграции культур, стремление к национальной обособленности внутри регионов и региональной обособленности в системе мировой культуры, способствуют сохранению в культурологии разноплановой тенденциозности. Последняя стала причиной и ряда неопределенных либо неточных и неверных суждений о философии восточного перипатетизма, что нашло отражение в акцентировании внимания на комментаторской деятельности представителей направления, видении высокой исторической миссии восточного перипатетизма в передаче древнегреческого наследия европейскому региону. Невольно либо преднамеренно исследователи оставляли в стороне качественно новое содержание феномена, и определение «восточный перипатетизм» скорее означало у них географическое понятие, содержание которого якобы это повтор в средние века философии греческих перипатетиков в арабомусульманской философией, но не сущностно оригинальное явление в развитии мировой философской мысли.

Новый взгляд на проблему требует уточнения ряда общих и частных вопросов культурологии и истории философии, связанных с их понятийно-

категориальным аппаратом и оценочными критериями. Необходимо в контексте западной и восточной культурологии уточнить представление о содержании и формах понятий «комментарий», «философское исследование», «философский анализ» как универсальных феноменов мировой культуры, в частности философии, и по уточнении содержания данных понятий определить характер освещения греко-римского философского наследия в восточном перипатетизме.

Научно неприемлемы и неоднозначные подходы к определению отношения восточного перипатетизма к Исламу. Он представляется как про- или антиисламское течение. Неоднозначно также освещение вопроса о пантеизме, включая и пантеизм восточного перипатетизма, в средневековой философии исламского региона.

Часть культурологов и исследователей философии, исходя якобы из специфики регионального мышления, отказывает культуре исламского региона в наличии пантеизма. Основной двуединый тезис пантеизма «все-Бог» и «Бог-все» произвольно делят на две части, приписав Востоку в силу якобы чрезмерной религиозности восточного мышления только первую часть тезиса; в лучшем случае здесь признается наличие только панэнтеизма. Сущностно идентичные позиции мыслителей Запада и Востока определяются для одного региона как панэнтеизм, а для другого как пантеизм. Отказ Востоку в пантеизме обусловлен как западоцентристким пренебрежением к Востоку, неумением и желанием видеть в восточной мысли органическую часть мировой философской мысли, в число глобальных категорий которой входит и пантеизм, так и желанием ряда исследователей исламского региона показать прорелигиозировать, как основное направление, сущностную основу своей культуры, в частности философии, что ведет к отрицанию идейной многоаспектности исламской культуры в целом, якобы отличающей ее от духовной культуры Запада.

Многоаспектность и сложность нерешенных и дискуссионных вопросов исследования философии восточного перипатетизма

свидетельствует, на наш взгляд, о целесообразности создания научного центра, который мог бы способствовать выработке программ дальнейшего всестороннего исследования наследия представителей философии восточного перипатетизма как философии исламского региона, показать наличие данного течения в исламской философии после XIII века, мог бы предложить глобальные программы перспективных исследований и в определенном смысле координировать их, используя возможности международных научных встреч-семинаров, совещаний и т.д.

На современном кризисном витке развития общества, в эпоху ломки политических структур, роста региональных и этнополитических конфликтов особое значение обретает научная корректность исследований и оценок, особенно, если они проводятся исследователями философии региона исламской культуры, которые этнически, религиозно и т.д. не принадлежат к данному региону.

1980 год

СОЦИАЛЬНЫЕ УТОПИИ ВОСТОКА И «ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ГОРОД» АЛЬ-ФАРАБИ
Тезисы

1. В проблеме социальной утопии, или учении об идеальном государстве, органически переплетаются различные аспекты мировоззрения представителей философской мысли Востока и Запада. В связи с этим самостоятельное исследование данной проблемы историко-философской наукой обретает особое значение и с необходимостью требует обращения к истории философской мысли как Востока, так и Запада (а не только Запада, как это нередко делается). Ибо иначе невозможно подлинное научное освоение данной проблемы, выявление закономерностей ее исторической эволюции как глобального явления. Сопоставление восточных утопий с

западными представляет весьма ценный в научном отношении материал для освещения проблемы в целом.

2. Особое внимание при исследовании утопических теорий прошлого, в частности утопий средневекового Востока, следует уделять выявлению связи этих теорий с «осуществленными утопиями», «идеальными государствами», созданными в результате народных движений (некоторые карматские государства, государства сербедаров и т.д.), ибо «осуществленные (пусть частично и временно) утопии», безусловно, оказали значительное влияние на формирование утопических теорий, следовавших им во времени.

3. Специфика социальной утопии Аль-Фараби, изложенной в «Добродетельном городе» мыслителя – в ее сугубо философском характере. В отличие от многих утопических теорий Востока и Запада, утопия Фараби – это не описание какой-то вымышленной страны, а изложение несколько мистифицированной этико-философской концепции совершенного общества.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

(Исламский регион Востока XIII-XVI вв.)

Учитывая специфику социально-политического, этнического и культурного развития средневековья, а также современный уровень истории философии как науки, исследование региональных философий, как нам кажется, является одним из целесообразных в научном плане форм изучения средневековой философии.

Актуально в данном свете и изучение философии исламского региона XIII-XVI вв., совпадающего с эпохой Западного Ренессанса. Актуальность исследования данной проблемы усугубляется крайне противоречивой трактовкой, а также взаимоисключающими научными оценками, которые

даны ей в советской историко-философской литературе. В настоящее время, когда идет интенсивная работа над созданием истории философии народов Советского Востока, определенность методологических позиций и относительная унификация методов исследования, безусловно, необходимы для научного освещения отдельных этапов в развитии философии этих народов.

Важным на данном этапе развития историко-философской науки является исследование закономерностей развития региональных философий.

Обладая научной значимостью само по себе, имеет и то преимущество, что создает реальную возможность проводить сравнительный анализ философии различных регионов (например, западного и восточного) на уровне их основных закономерностей, и таким путем выявить общее и особенное в философии Запада и Востока. Это необходимо не только с точки зрения изучения закономерностей развития и научного уточнения понятийно-категориального аппарата всемирной философии, но и для преодоления ставшего почти традицией противопоставления культур Запада и Востока.

Сравнительные исследования служат также утверждению гуманистического по существу принципа, согласно которому «разум всех людей един» (известный тезис аверроистов), они должны сыграть свою роль в воспитании гуманистической идеологии общества в целом.

На некоторых методологических проблемах исследования средневековой философии избранного региона XIII-XVI вв. нам хотелось бы остановиться.

Ограничение принципиально верными и вместе с тем общими и схематичными суждениями об обусловленности исследуемой философии как надстроечного явления допустим феодальным базисом, а если более конкретно, базисом развитого феодализма и т.д., без специального исследования общего и особенного в социально-политической жизни его, не может выявить ни роль базиса в формировании и развитии философии, ни

относительную самостоятельность философии как надстройки, ни взаимодействия их.

Достаточно отметить, что особенностью регионального развития в XIII-XVI вв. является высокое экономическое и соответственно социально-политическое и культурное развитие городов, положение и роль ремесленников в социально-политической жизни общества (в отличие от ремесленников Запада, они политически и идейно возглавляли борьбу против феодального и иноземного гнета), повсеместное насаждение в регионе рабства и высокий накал антифеодальной и антимонгольской борьбы, создание империй Чингисидов, впоследствии Тимуридов и появление в результате острых классовых боев демократических сербедарских и исмаилитских государств способствовавших резкому подъему обогащенной традициями XI-XII вв. культуры, в частности науки, философии данного региона. Изложенное явилось основанием для сравнительного анализа философии исламского региона с ренессансной философией Западной Европы, порожденной эпохой первоначального накопления капитала и выявило принципиальную общность и сущностное единство философии обоих регионов в плане онтологии, гносеологии, этики, религиозного свободомыслия, мистики и т.д.

Нами было проведено специальное исследование, на основании которого была опубликована монография под названием «Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. и проблема Запад-Восток»,* где сделана попытка доказать эту общность на фоне раскрытия общего и специфического в развитии разнорегиональных философских культур. Эта общность сказалась в сочетании материалистических тенденций с идеализмом, в расширении сферы распространения пантеизма, в борьбе и сочетании рационализма и иррационализма, в широком наличии отдельных элементов диалектики, в принципиальной общности развития этических и

* См. подр. Назв. книга. Баку, 1984.

социальных воззрений, доходящей до скрупулезности общности в мистике и т.д.

Будучи абсолютно далека от отрицания региональной специфики и специально исследуя ее, данная монография выявила ошибочность преувеличения этой специфики – преувеличениия, которое затушевывает наличие универсальных закономерностей в развитии истории всемирной философии.

Преувеличение региональной специфики ведет, как известно, к отрицанию ряда присущих мировой культуре и философии универсальных феноменов и категорий, суть которых поныне определяется в научной литературе на основании опыта только западной культуры и философии. Для Востока же предлагается использование иных категорий; наблюдается ориентация на моделирование новых основных категорий региональной духовной культуры, что является путем к искусственному разграничению культур и опосредованному отрицанию всемирной философии человечества, как феномена, сочетающего множество в единстве.

Несколько слов о структуре средневековой философии как объекте историко-философского исследования. Формами, в которых проявляется средневековая философия, являются философские трактаты, созданные профессионально занимающимися философией мыслителями, философия ересей, отраженная в многообразных прозаических и поэтических произведениях, философская поэзия, комментаторская литература, теософия. Только обязательное исследование перечисленных компонентов в их взаимосвязи и единстве дает основание для научных утверждений о средневековой философии как целостном и в многообразии своем едином явлении.

В свете изложенного заслуживает внимания обращение к философии ересей, (в частности исмаилизма, суфизма и хуруфизма), непосредственно связанной с культурным развитием средневекового Востока в целом (его литературой, музыкой, искусством танца) и т.д. Изучение философии ересей,

включая и названные ереси, принципиально важно и потому, что таким путем воссоздается история демократических тенденций в средневековой философии.

Однако проблема исследования философии ересей, не говоря о специальных исследованиях, к сожалению, продолжает оставаться наиболее противоречиво освещенной в научной литературе по истории, истории экономики, истории философии, истории литературы, разноориентированных энциклопедиях и т.д.

Не меньшего внимания требует изучение историко-философской литературой философских проблем религии, теологии средневековья. Желательно было бы осуществить относительную унификацию методологии и методики освещения теологического материала в историко-философских исследованиях, ибо перед всеми исследователями средневековой философии стоит задача показать как в борьбе с теологическим мировоззрением исторически развивалась и крепла альтернативная оппозиционная мысль. Акцентирование внимания на противостоянии по сути своей ортодоксально теологического и антитеологического, либо антиортодоксального, направлений средневековой идеологии актуально в свете современной идеологической борьбы, когда явственно проявляется тенденция представить средневековую философию как в целом теологическую. Эта тенденция особенно сказывается в оценке философии ересей, а также философии региона исламской культуры в целом.

Специального исследования в свете изучения средневековой философии заслуживает философская поэзия, представляющая синтез философского содержания и поэтической формы. В силу ряда причин – связь с идеологией ересей, гонения на профессиональную философию, музыку, скульптуру и т.д. обрела особенно широкое распространение в исследуемом регионе.

В настоящее время, когда почти повсеместно ведется работа по созданию истории философии отдельных народов СССР, особое значение

для изучения философии народов, в прошлом связанных с исламским регионом, обретает проведение исследований в масштабах регионов (исламского, кавказского и т.д.). Ибо вне этой основы – теснейших культурных взаимосвязей, культурного единства – трудно дать относительно полное, научное представление о развитии философской мысли отдельных народов, входящих в названный регион. При этом увлеченность изучением культурных взаимосвязей, безусловно, не должна отвлекать от прослеживания внутренней эволюции философского мировоззрения того или иного народа, от признания самобытности и относительной самостоятельности развития философской мысли отдельных народов, что, к сожалению, нередко наблюдается в исследовательской литературе.

В заключение, хотим отметить, что отсутствие должной координации планирования и обсуждения исследований до и после их издания, редкое проведение обсуждений методологических проблем исследований, возможно, обусловливает значительную часть тех ошибок, которые допускаются в научной литературе. В этой связи стоило бы продумать, какие необходимые формы новых научных контактов можно наладить между исследователями истории восточной философии. Необходимы не только внутрипроблемные, внутридисциплинарные, но и междисциплинарные контакты. Важно более ответственно отнестись к энциклопедическим изданиям, отражающим проблемы культуры и философии региона исламского Востока.

Баку 1985 год

ЗНАЧЕНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТЕЧЕНИЙ ИСЛАМСКОГО РЕГИОНА (суфизма, исмаилизма, хуруфизма, бекташизма и др.) для научного освещения ряда проблем истории восточной и мировой культуры на современном этапе

Тезисы

1.Философия неортодоксальных течений исторически играла большую роль в развитии духовной культуры исламского региона, его философии,

литературы, музыки и т.д.; вне связи с ней многие значительные явления истории духовной культуры названного региона не могут и поныне найти подлинно научного освещения и оценки.

2.Исторически зачастую представляя свободомыслие и демократические тенденции в исламских странах, философия течений сыграла значительную роль в развитии пантеизма, рационализма и диалектики: она была беспощадна в критике моральных и социальных пороков общества, неоднократно становилась идейным орудием масс, борющихся за социальную справедливость и национальную независимость.

3.Наряду с античным наследием философия течений сыграла большую роль в формировании самобытной профессиональной философии исламского Востока.

4.Глубокое и всестороннее исследование философии течений исламского региона Востока, выявление, через сопоставление с философией аналогичных течений других регионов ее места в истории мировой философии и культуры – одна из актуальных задач, стоящих перед современной наукой.

1987 год

ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ ИБН АЛ-АРАБИ
Тезисы

Ибн ал-Араби – один из ярких представителей средневековой духовной культуры, наследие которого и на рубеже XXI века, продолжая оставаться объектом неугасающего интереса исследователей, ни исторически, ни в настоящее время не имеет однозначной интерпретации.

Многозначность, нечеткость и взаимоисключающие определения философских и религиозных воззрений мыслителя, нашедшие отражение в многовековой литературе об Ибн ал-Араби, обусловлены многозначностью, нечеткостью и доходящей до взаимоисключения противоречивостью

представлений исследователей в трактовке фундаментальных категориальных понятий, опираясь на которые, они освещали и оценивали различные аспекты данного наследия.

Существующая ситуация, как нам кажется, делает необходимым обсуждение ряда вопросов, при отсутствии согласованных ответов на которые, теряется сама целесообразность обсуждений и исчезает надежда на взаимопонимание исследователей в процессе поиска истины.

Известно, что исходя из наследия Ибн ал-Араби, мыслителя называют то представителем философии исламского региона, то представителем мусульманского мистицизма; мировоззрение его трактуют то в русле исламского правоверия, то антиортодоксальности и ереси в исламе; пантеизм его учения интерпретируют то как идентичный западному пониманию данной категории, то якобы сущностно отличающимся от западного пантеизма учением вахдат ал-вуджуд; мыслителя называют первым в истории суфизма создателем философской системы данного учения и т.д. и т.д.

В этой связи логичны следующие риторические вопросы. Можно ли:

1. Не определив содержание понятий «философия региона исламской культуры» и «мусульманский либо исламский мистицизм», решить являлся ли Ибн ал-Араби, как об этом пишут в литературе, представителем философии исламского региона либо представителем исламского мистицизма?

2. Рассматривать наследие Ибн ал-Араби в русле «правоверия ислама», либо «неортодоксальности» и «ереси в исламе», не определив содержание понятий «правоверие ислама», «неортодоксальность» и «ересь в исламе»?

3. Расценивать философские представления либо философскую систему Ибн ал-Араби как учение «вахдат ал-вуджут» либо пантеистические, не определив соотношения содержания пантеизма как категории западной философии и философии всеединства вахдат ал-вуджуд.

4. Согласиться с имеющими в литературе место утверждениями о том, что Ибн ал-Араби принадлежит первенство в создании философской системы суфизма, не определив содержание понятия «философия суфизма» и не принимая во внимание наличие известных и по исследовательской литературе философских систем Айн ал-Куззата Мийанеджи (XI-XII вв.), Абу Хафса Сухраверди (XII-XIII вв.) и др.?

Дискуссии и поиск истины о мировоззрении Ибн ал-Араби целесообразны только при наличии относительно общих представлений о содержании названных выше категориальных понятий, исходя из которых изучается и оценивается наследие мыслителя.

В выступлении, наряду с изложением своих позиций по перечисленным выше вопросам, нами будут затронуты и некоторые конкретные вопросы интерпретации философского наследия Ибн ал-Араби в исследованиях Анне-Мари Шиммель, А.Д. Кныша и А.В. Смирнова.

ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ ИБН АЛ-АРАБИ

Ибн ал-Араби (1165-1240**)** один из ярких представителей средневековой духовной культуры, наследие которого ни исторически, ни в настоящее время не имело однозначной интерпретации и на рубеже XXI века продолжает оставаться объектом неугасающего интереса и научных дискуссий.

Нечеткость и взаимоисключающие определения философских и религиозных воззрений мыслителя, нашедшие отражение в многовековой литературе об Ибн ал-Араби, обусловлены многозначностью и доходящей до взаимоисключения противоречивостью представлений исследователей в трактовке фундаментальных категориальных понятий, опираясь на которые,

они интерпретировали в прошлом и интерпретируют ныне различные аспекты данного наследия.

Существующая ситуация, как нам кажется, делает необходимым обсуждение ряда вопросов, при отсутствии хотя бы относительно согласованных ответов на которые, теряется сама целесообразность обсуждений и исчезает надежда на взаимопонимание исследователей в процессе поиска истины.

Прежде всего хотелось бы отметить, что веками присущий истории культуры интерес к различным проявлениям философии всеединства, одним из представителей которой являлся Ибн Араби, обусловлен универсальностью данного мировоззрения как феномена глобальной (без деления на века и регионы) духовной культуры человечества.

Исторически это мировоззрение проявлялось в виде гилозоизма, панпсихизма, пантеизма, а также в любой иной монистической форме. Универсальность же данного мировоззрения, в частности пантеизма, который нередко необоснованно полностью идентифицируют с философией мистицизма, как и универсальность самого мистицизма, являющегося проявлением социокультуры, обусловлены органически присущими человеку способностями выживания, самозащиты и самоутверждения в среде, где его окружает множество вопросов и страхов.

Общность исторически наблюдалась и в неоднозначности интерпретации и оценок данного мировоззрения, и в отношении к ее представителям.

Начиная с древнейших времен, как известно, в той или иной форме выраженная идея Бога неотъемлема от миропонимания и философии человечества и присутствовала в них. Она присутствовала в различных проявлениях идеалистических, дуалистических, монодуалистических – пантеистических учений, учений о всеединстве, где ее принимали, но по-разному интерпретировали, а также атеистических и материалистически ориентированных учений, где ее полностью либо частично отрицали.

Споры и противоречия в основном были связаны с интерпретацией содержания понятий «Бог – Творец» и «творение» и соотношением этих феноменов в процессе единства и гармонии бытия.

Последнее (бытие), будучи наиболее общим понятием духовной культуры, и в частности философии, охватывало единство всего духовного, включая и Бога в ипостаси Необходимо-Сущего, и материального – мира творений, мира «возможно сущих». Противоречия и споры в области духовной культуры – теологии, теософии и философии – определялись позициями каждой из них в трактовке проблемы Творец – творение. Следует отметить, что позиции эти исторически чаще отличались нечеткостью и расплывчатостью, а также были связаны с множеством других причин, вплоть, а, возможно, и главным образом, с господствующими политическими и конфессиональными установками. Изложенное имело и частично продолжает иметь место в освещении и оценках наследия Ибн аль-Араби.

Известно, что, исходя из наследия Ибн ал-Араби, мыслителя называют то представителем философии исламского региона, то представителем мусульманского мистицизма; мировоззрение его трактуют в русле то исламского правоверия, то антиортодоксальности и ереси в исламе; пантеизм его учения интерпретируют то как идентичный западному пониманию данной категории, то как сущностно отличающееся от западного пантеизма учение о вахдат ал-вуджуд; (мыслителя называют первым в истории суфизма создателем философской системы данного учения) и т.д. и т.п.

В этой связи логичны следующие риторические вопросы о возможности:

- не определив содержание понятий «философия региона исламской культуры» и «мусульманский либо исламский мистицизм», решать, являлся ли Ибн ал-Араби, как об этом пишут в литературе, представителем «философии исламского региона» либо представителем «исламского мистицизма»;

- рассматривать наследие Ибн ал-Араби в русле «правоверия ислама», либо «неортодоксальности» и «ереси в исламе», не определив содержание понятий «правоверие ислама», «неортодоксальность» и «ересь в исламе»;

- расценивать философские представления либо философскую систему Ибн ал-Араби как пантеистические, не определив соотношения содержания пантеизма как категории западной философии и философии всеединства «вахдат ал-вуджуд»;

- согласиться с имеющими в литературе место утверждениями о том, что Ибн ал-Араби принадлежит первенство в создании философской системы суфизма, не определив содержание понятия «философия суфизма» и не принимая во внимание наличие известных и по исследовательской литературе философских систем Айн ал-Куззата Мийанеджи (XI-XII вв.), Абу Хафса Сухраверди (XII-XIII вв.) и др.?

Начнем с того, что содержание перечисленных выше понятий, так же как и ряда других определяющих понятий, связанных с духовной культурой, в частности философией, исламского Востока, отличается крайней нечеткостью.

«Философия исламского региона» нередко интерпретируется как «исламская» и «мусульманская» философия; под региональной философией также имеют в виду только восточный перипатетизм, а иногда калам и ишракийе.

Мистико-пантеистические течения исламского региона (включая и суфизм), независимо от того, признают ли за ними пантеизм или нет, нарекают мистицизмом (либо ирфаном) и практически отделяют от философии. Такой подход, к сожалению характерен, на наш взгляд, для историко-философских и культурологических исследований как западного ареала, так и ареала исламской культуры. Это в дальнейшем, особенно в XX веке, негативно сказывается на характеристике культуры и философии исламского региона, в результате чего философия исламского мира частично, а иногда и полностью, была исключена из сферы всеобщей истории

философии включая и ее преподавание. Аналогичные же исламским течениям мистико-пантеистические учения Запада признаны частью истории западной философии и включаются в систему историко-философского образования как в странах Запада, так и Востока, в частности его исламского региона.

Исторически и в настоящем споры вызывал и вопрос о правоверии либо ереси учения Ибн ал-Араби. Ответ на него, естественно, зависит от определения содержания понятий «правоверие» и «ересь в исламе», которое, как известно, исторически многократно менялось.

Дискуссии и поиск истины о мировоззрении Ибн ал-Араби целесообразны только при наличии относительно общих и хотя бы относительно скоординированных представлений о содержании названных выше категориальных понятий, исходя из которых изучается и оценивается наследие мыслителя.

Философия всеединства, будь то на Востоке либо на Западе (т.н. «западный пантеизм» либо «вахдат ал-вуджуд»), в соответствии с религиями, исходящими из креационизма, не отрицает Бога-Творца. Стало быть, «неортодоксальность», либо «ересь», проявляются в сфере дальнейшей интерпретации, когда, рассматривая связь и единство Творца и творения, идентифицируют их в той или иной степени и форме. Последнее характерно для всех философских концепций всеединства, и посему исторически равно так или иначе осуждалось в сфере господства и христианства, и ислама.

Что касается «вахдат ал-вуджуд» и западного пантеизма, мы придерживаемся мнения о их сущностной идентичности; последнее мы неоднократно пытались аргументировать путем ряда исследований компаративистского плана, в число которых входят монография «Закономерности развития восточной философии и проблема Запад – Восток (XIII–XVI вв.)»,[5] где проведен структурно-типологический анализ ряда

[5] Назв раб. Кулизаде З. Баку, Элм, 1984.

известных мистико-еретических философских учений двух регионов, и серия статей, специально посвященных философии всеединства.

Как нам кажется, содержание понятия «философия исламского региона» охватывает все без исключения философские течения данного региона, независимо от их рациональной либо иррациональной ориентированности.[6] Данная философия должна быть включена в исследования по истории философии и в систему философского образования как на Западе, так и самом исламском Востоке. Иными словами, «мистическая пантеистическая философия», или «пантеистическая философия мистицизма», как и не-мистическая (полностью не-мистические философские концепции исторически как правило очень редки), не выходят за пределы понятия «философия».

В этой связи имеющие место в литературе суждения об Ибн аль-Араби – о том, является ли Ибн аль-Араби с его философией всеединства представителем мистицизма либо собственно философии – теряют почву.

Обращение к наследию Ибн аль-Араби, в частности к трудам «Футуххат ал-Меккийа» и «Фусус ал-Хикам», побуждает нас согласиться с мнением тех профессионально исследовавших учение Ибн ал-Араби специалистов, которые считали это учение пантеизмом.

Мы не можем согласиться с имеющими место в литературе утверждениями о том, что Ибн ал-Араби принадлежит первенство в создании философской системы суфизма, не определив при этом содержание понятия «философия суфизма» и не принимая во внимание наличие широко распространенных и общеизвестных философских систем, созданных многочисленными предшественниками концепции Ибн ал-Араби в истории исламской культуры.

---

[6] Данной проблеме была посвящена проведенная в ноябре 2008 года Институтом философии и социально-правовых исследований НАНА совместно с журналом «Вопросы восточной философии» при поддержке Юнеско научно-теоретическая конференция на тему: «Проблемы исследования и преподавания философии исламского региона в контексте всемирной философии». Материалы конференции опубликованы. См.: «Dünya fəlsəfəsi kontekstində islam bölgəsi fəlsəfəsinin tədqiqi və tədrisi problemləri» Beynəlxalq Elmi-nəzəri konfransın materialları. Bakı, 2008; а также «Dünya fəlsəfəsi kontekstində islam bölgəsi fəlsəfəsinin tədqiqi və tədrisi problemləri» Beynəlxalq elmi-nəzəri konfransın məruzələri. Bakı, 2008.

Распространенное и часто повторяющееся утверждение о том, что Ибн ал-Араби был первым теоретиком философии суфизма, к сожалению, покоится на произвольном либо непроизвольном игнорировании истории предшествующей философии суфизма. Общепризнано, философская концепция суфизма обрела у Ибн ал-Араби тщательно разработанную, но в силу определенных причин не всегда доступную для восприятия форму, она стала истоком внутренне противостоящих новых течений в суфизме, множества теоретических дискуссий, а также причиной гонений и казней суфиев.

Однако известно, что основные теоретические принципы философско-теологической концепции суфизма исторически были разработаны в наследии (трактатах и философской поэзии) крупных представителей суфизма задолго до Ибн ал-Араби, о чем свидетельствует обширнейшая литература по суфизму. Основные философские принципы системы суфизма были изложены и азербайджанскими по происхождению мыслителями – Мухаммедом Бакуви (933-1050) в его мистико-философских трактатах и поэтическом диване,[7] Айн ал-Кузатом Мийанеджи (1098-1131) и др.

Системное изложение философия суфизма получила в «Зубдат ал-хакаик» («Высшие истины»), «Тамхидат» («Основы») и других трактатах Айн ал-Кузата Мийанеджи, в его пантеистически ориентированной онтологии, где Бог трансцендентно-имманентен миру возможно сущих, «единство Бога и мира» есть «единство двойственности». Касаясь вопроса о видах сущего – о Необходимо-Сущем, возможно-сущем и потенциально-сущем, Айн ал-Кузат с пантеистических позиций поясняет, что существует только необходимо-сущее (истинное бытие, Бог), остальные же виды сущего – пребывают в нем в виде потенции или проявляются в виде возможно-сущего.[8]

---

[7] См. подробнее монографию С.Дж.Рзакулизаде «О мировоззрении Бакуви (Баба Кухи)», Баку. 1978; Ее же: Философские взгляды Мухаммеда Бакуви (Бабакухи). (В кн.) «История азербайджанской философии». В 4 т. Т.1. Баку, 2002, с.112–128 (на русск. яз).

[8] Айн ал-Кузат. Тамхидат, с.295. (См. кн.: - Мусаннафате Айн ал-Кузат Хамадани. Тегеран, 1963 (на араб. и перс. языках). Цит. по статье С.Дж. Рзакулизаде «Айн ал-Кузат Мийанеджи». В кн.: История

Пантеизмом пронизаны все аспекты мировоззрения Айн ал-Кузата, его учение о душе, единосущном с Богом человеке, о познании, любви и т.д.

Крупным теоретиком суфизма признан и азербайджанский мыслитель Абу Хафс Шихабаддин Омар ибн Мухаммед Сухраверди (1145–1234) - старший современник Ибн ал-Араби, известный как теоретик суфизма, автор ряда трактатов, раскрывающих философию данного учения. Особую популярность обрел трактат «Ал-Авариф ал-Маариф», дающий целостное представление о системе философии суфизма, о совокупности ключевых проблем онтологии, гносеологии, этики и т.д. суфийской концепции.[9]

Утверждая приоритет Ибн ал-Араби в создании философии суфизма, исследователям, наверное, необходимо указать, что кардинально по сравнению со своими предшественниками нового внес в эту философию мыслитель, чтобы он мог претендовать на роль первооткрывателя этой философии.

В свете изложенных выше проблем коснемся интерпретации философского наследия Ибн ал-Араби в исследованиях М.Т.Степанянц, А.В. Смирнова, Аннемари Шиммель и А.Д. Кныша.

В 1987 и 1989 годах в интерпретациях исследователей М.Т.Степанянц и А.В.Смирнова Ибн ал-Араби предстал *первым создателем философской системы суфизма, которым и завершался период творческого развития средневековой арабской философии*.

Однако, характеризуя духовную культуру эпохи Ибн ал-Араби, М.Т.Степанянц со ссылками на других исследователей, писала об отрицании ал-Газали (1058 –1111) суфийского пантеизма и примирении к концу XI века ислама с тасаввуфом, т.е. о наличии суфийской философии до Ибн ал-Араби.[10]

азербайджанской философии. В 4-х т. Том 1. Баку, 2002, с.193. О философии Айн ал-Кузата см. назв. статью, стр. 185–205.

[9] Учение Абу Хафса Сухраверди нашло довольно широкое отражение в литературе по суфизму, включая специальное исследование А.Нирша «Мировоззрение и суфийские концепции Абу Хафса Шихабуддина Сухраверди». Автореф. канд. дис. Ташкент, 1990; Ислам. Энциклопедический словарь М., 1991; Рустамов Юсиф. Философия суфизма Абухафса Омара Сухраверди. Баку, 2005 (на азерб.яз.) и др.

[10] М.Т.Степанянц. Философские аспекты суфизма. М., 1987, с.8.

В данном свете суждения М.Т.Степанянц о том, что «суфизм не представляет сколько-нибудь единой в идейном плане системы… для основателей орденов и их приверженцев главным обычно был практический аспект – способы и методы достижения мистического переживания, а не осмысление его», наверное, требуют дополнительных аргументов.

«В наибольшей степени, – пишет опять же со ссылками на других исследователей проблемы М.Т.Степанянц, – философски окрашенным можно считать, пожалуй, *теософский мистицизм* (выше речь шла о первом создателе *философской системы* суфизма – З.К.). «Апостолом» его признается самый великий мистический гений арабов Ибн Араби. «Апостолом» в том смысле, что он фактически *первый из мусульманских мистиков смог дать систематичное изложение в зафиксированной (письменной) форме идейного кредо суфизма».*[11]

Дополнительных аргументов требуют, на наш взгляд, как весьма осмотрительные и осторожные высказывания М.Т.Степанянц *о философской окрашенности теософского мистицизма Ибн ал-Араби,*так и утверждения автора о том, что Ибн ал-Араби – *первый из мусульманских мистиков смог дать систематичное изложение в зафиксированной (письменной) форме идейного кредо суфизма*.

Обратимся к характеристике отношения Ибн ал-Араби к философии в исследовании бывшего аспиранта М.Т.Степанянц, ныне известного переводчика и исследователя наследия Ибн ал-Араби Смирнова А.В., в автореферате его кандидатской диссертации на тему «Философия Ибн Араби»:

«Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что творчество Ибн Араби ознаменовало кульминацию развития философской мысли в эпоху арабского средневековья. Как признает большинство исследователей, Ибн Араби подвел итог длительному этапу *до-философского* и *квази-философского* развития суфизма, поднял суфийскую мысль на *подлинно*

[11] Назв. произв., с.12.

философский уровень, систематизировав специфическую суфийскую терминологию и создав философскую систему, которая *так и не была превзойдена его учениками и последователями? (*Здесь и выше курсив наш – З.К.), и оказал существенное влияние на многие поколения философов и мыслителей арабского региона Востока в целом».[12]

Завершая автореферат своей кандидатской диссертации, А.В.Смирнов пишет: «В заключении проанализированы результаты применения понятия парадигмы философского мышления к анализу развития средневековой арабской философии в целом и философской системы Ибн Араби в частности; на этой основе сделан вывод *об итоговом характере философии Ибн Араби, завершающей период творческого развития средневековой арабской философии* (курсив наш. – З.К.)».[13]

Оба суждения автора крайне субъективны и более чем спорны, что, возможно, обусловлено увлеченностью исследователя избранной темой. Ибо, по А.В.Смирнову, Ибн Араби первый поднял суфийскую мысль на подлинно (?) философский уровень и им же завершился период творческого развития средневековой арабской философии?!

Данные утверждения, не дающие адекватного представления ни о философии арабского мира, ни о месте Араби в этой философии, к сожалению, являются распространенными в научной литературе, нередко произвольно завершающей развитие философии арабоязычного исламского региона XII–XIII веками.

Интерес представляет и рассмотрение мировоззрения Ибн ал-Араби в монографии Аннемари Шиммель «Мир исламского мистицизма», а также в ряде исследований А.Д.Кныша, в частности в работе «Мусульманский мистицизм. Краткая история», где мы встречаемся с неоднозначными суждениями о философском аспекте наследия мыслителя, о его отношении к исламу и пантеизму.

[12] А.В.Смирнов. Философия Ибн Араби (1165–1240). Автореф. дис. на соиск. учен. ст. канд филос. наук. М., 1989, с.1.
[13] Там же, с.19

А.Шиммель, ссылаясь на творчество Ибн ал-Араби, свидетельствующее о пантеизме мыслителя, убеждена, что его концепция, в силу своей специфичности несопоставима с западным пантеизмом. Данная позиция, исходящая из сложившихся стереотипов о противостоянии Восток–Запад, на наш взгляд, обусловлена отсутствием широкопланового изучения истории пантеизма в обоих регионах, в частности отсутствием сравнительно-типологических исследований истории пантеизма на Западе и Востоке.

Раздел «Ибн-Араби великий учитель»,[14] включенный в параграф книги А.Шиммель «Теософский суфизм», завершается суждением: «Сейчас можно глубже понять систему Ибн Араби, чем 50 лет назад. Однако споры о его роли (позитивной или негативной) (? – З.К.), вероятно, никогда не кончатся, пока существуют два пути, ведущих к мистической цели: путь деятельности и покорности и путь созерцания и гносиса».[15]

Данное суждение А.Шиммель связано с противоречиями в оценках мистицизма как явления глобальной духовной культуры; но оно, как нам кажется, не может даже приблизить к решению споров о мировоззрении Ибн ал-Араби и других мыслителей Востока или Запада, независимо от того, характеризуем ли мы их как теософов либо как философов.

Многие оценочные суждения А.Шиммель относительно философской теории Ибн ал-Араби и суфизма, включая и религиозную толерантность их, кажутся нам спорными. Но сказанное требует особого рассмотрения и должно стать объектом специального анализа.

Однако, если в 1987 и 1989 годах в интерпретациях исследователей М.Т.Степанянц и А.В.Смирнова Ибн Араби по существу предстал первым создателем философской системы суфизма и им завершился период «творческого развития средневековой арабской философии», то в изложении профессионального исследователя Ибн ал-Араби А.Д.Кныша наследие

---

[14] См.: А. Шиммель. Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. Н.И.Пригариной, А.С.Раппопорт. М., «Алетея» и «Энигма». 2000, с.208-217.
[2] Там же, с.217.

мыслителя интерпретируется двояко, его интерпретации принципиально исключают друг друга. Чтобы не быть голословными, обратимся к фактам.

В обширном введении, предпосланном к переводу с арабского языка на русский трактата Ибн ал-Араби «Ал Футуххат ал-Меккийа» («Мекканские откровения»), А.Д.Кныш раскрывает мировоззренческие позиции мыслителя в ряде фрагментов. Начав с утверждения о полярно противоположных оценках наследия мыслителя в истории культуры разных эпох, А.Д.Кныш пишет: «…после смерти Ибн ал-Араби его ближайшие ученики и последователи, отвечая потребностям своей эпохи, дали его воззрениям сугубо философскую интерпретацию, рационализировали их.., в итоге оригинальные воззрения Ибн ал-Араби отступили на задний план…».[16] Там же читаем, что «рафинированное вследствие рационализации и систематизации учение Ибн ал-Араби получило название «единство бытия» («вахдат ал-вуджуд»), ставшее источником заблуждений как для мусульманских, так и для западных ученых. Во-первых, проблема бытия (существования) являлась одной из основных для средневековой мусульманской философии, и появление ее в составе данного учения подчеркивало его по преимуществу *философский характер, которого оно на самом деле не имело*; во-вторых, подобное название свидетельствовало о том, что концепции бытия, главному компоненту учения подчинены все прочие его аспекты, что также не было у Ибн ал-Араби; наконец, в-третьих, сочетание терминов «бытие» и «единство» не могло натолкнуть на мысль о пантеизме (характерно, что в современных философских словарях термином «вахдат ал-вуджуд» однозначно переводят европейский пантеизм). И действительно, оказавшись под гипнозом этого названия, западные ученые, изучавшие в университетах Толанда и Спинозу, поспешили отнести Ибн ал-Араби к числу пантеистов. Таковы факторы, повлиявшие на сложение образа Величайшего учителя в западноевропейском востоковедении».[17]

---

[16] Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. Пер. с араб., введение, примечания и библиография А.Д.Кныша. С-Пб., 1995, с.8.
[17] См. подр.: назв. произведение, с.9.

Обязаны отметить, что наследие Ибн ал-Араби, даже если бы оно было знакомо современному читателю только по переводу, опубликованному А.Д.Кнышем, полностью опровергает высказанные им суждения о мировоззрении мыслителя и дает более чем достаточные основания для утверждения *о наличии в учении Ибн ал-Араби наряду с иррационализмом и рационализм его аналогичной вахдат ал-вуджуд концепции и подчинении данной концепции всех без исключения аспектов учения мыслителя*. Что же касается адекватности учения «вахдат ал-вуджуд» так называемому европейскому пантеизму, то для этого элементарно достаточно сопоставить основные принципы данных учений. Заметим и то, что пантеизм на Западе связан не только с именами Спинозы и Толанда, что даже беглое знакомство с историей философии Запада могло бы убедить А.Д.Кныша в том, что история западного пантеизма начинается не с нового времени и что с точки зрения научности целесообразнее было бы сравнить наследие Ибн ал-Араби с современными или близкими по времени к эпохе мыслителя многочисленными мистико-философскими пантеистическими концепциями Запада.

Уверенный в своем представлении о наследии Ибн ал-Араби как несоизмеримом с феноменами западной культуры, А.Д.Кныш пишет: «наконец, практически нельзя пересказать содержание его трудов, используя западноевропейские философские категории, без риска исказить и осовременить оригинальные идеи.[18]

Надеемся, что автор не считает рискованным пересказ содержания трудов средневековых представителей европейской мистической философии в терминах западноевропейских философских категорий, а также сравнения философских воззрений Ибн ал-Араби с воззрениями Платона, христианской теологии, номинализмом, реализмом, теорией универсалий и т.д., к которым он прибегает во введении.[19]

[18] См.: тамже, с.10.
[19] См.: Назв. книга,. с.25-26.

Напомним, что до того, как отрицать пантеизм в философских воззрениях Ибн ал-Араби и самого Ибн ал-Араби как философа, в 1991 году А.Д.Кныш писал, что Ибн ал-Араби – «…крупнейший мусульманский философ-мистик, создатель учения о единстве и единственности бытия (вахдат ал-вуджуд)».[20]

В 2000 году А.Д.Кныш в своем исследовании «Мусульманский мистицизм» вновь меняет трактовку наследия Ибн ал-Араби. В отличие от Введения к «Мекканским откровениям», здесь А.Д.Кныш не только не отрицает причастность Ибн ал-Араби к философии, а представляет его в разделе данной книги «Суфизм как литература и метафизика» как философа. В данном исследовании основной упор делается на изложение онтологических представлений мыслителя, которые характеризуются как вахдат ал-вуджуд и по сути идентичны пантеизму. Под заголовком «Учение Ибн [ал-] Араби» А.Д.Кныш пишет, что при рассмотрении учения Ибн [ал]Араби дополнительной трудностью является то, что *традиционные мусульманские суждения и понятия Ибн ал-Араби рассматривает с точки зрения основной идеи его мировоззрения, которое заключается в признании им имманентного присутствия Бога в мироздании*[21] (курсив наш. – З.К.). И далее: «…свою главную идею о единстве всего сущего и об имманентном присутствии Бога в предметах и явлениях вселенной Ибн [ал-] Араби излагает нарочито расплывчато и обрамляет многочисленными оговорками».[22] В данном разделе А.Д.Кныш пишет, что, по Ибн ал-Араби, «…истинной сущностью вселенной является сам Бог», а также о концепциях мыслителя о *«самораскрытии Бога в предметах и событиях тварного мира»* (курсив наш. – *З.К.)*, о проявлении уникальной и непознаваемой сущности Бога в вещах и явлениях тварного мира».[23] За эти идеи, как пишет А.Д.Кныш, многие возмущенные улама обвинили Ибн ал-Араби в полном

---

[20] Ислам. Энциклопедический словарь. М. 1991. Ибн Араби (статья А.Д.Кныша).
[21] Здесь и далее цитаты приводятся из книги А.Д.Кныша «Мусульманский мистицизм. Краткая история». М., С-Пб., 2004, с.190.
[22] Тамже.
[23] Там же, назв. книга, с.190.

отождествлении Бога и Вселенной,[24] ибо эта идея шла вразрез с традиционным мусульманским представлением о полной непостижимости и трансцендентности Бога.

Далее Кныш пишет, что «в учении Ибн [ал-]Араби Бог не является совершенно потусторонней недосягаемой сущностью, каковой он представлялся большинству суннитских богословов. Поэтому многие из них считали и считают Ибн [ал-]Араби основателем «еретического» учения «о единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд), понимаемого ими как самый примитивный пантеизм. На самом деле его онтологические воззрения намного сложнее и богаче.

Отметим, что приведенный фрагмент, характеризующий учение Ибн ал-Араби, свидетельствует не о примитивном, а обычном общепринятом представлении о пантеизме, и отнюдь не противоречит последней фразе цитаты. Наоборот, данную фразу можно отнести к характеристике любого философа-пантеиста, независимо от того, к какому культурному региону он относится.

Завершая изложение А.Д.Кнышем онтологических представлений Ибн ал-Араби, приведем еще один фрагмент из данного произведения: *«Ибн [ал-] Араби создал сложную неоплатонико-гностическую систему, которая подчеркивала экзистенциальное единство всех вещей (вахдат ал-вуджуд), вытекающего, по его мнению, из их общего начала в божественном абсолюте»*[25] (курсив наш. – З.К.).

Так представлено наследие Ибн ал-Араби в трех работах А.Д.Кныша, изданных в 1991, 1995 и 2000 годах.

Подобное представление научному миру наследия Ибн ал-Араби и духовной культуры исламского Востока не нуждается в комментариях и, естественно, не способствует ни объективному исследованию культуры

---

[24] Там же, с.191.
[25] Назв. кн., с.195.

региона и его представителей, ни реализации диалога Восток–Запад в научном пространстве.

PS

Обращение к проблемам интерпретации философской культуры исламского региона особую значимость обретает в контексте социокультурного развития в конце XX начале XXI вв. В частности, оно актуально в свете возросшего внимания к духовной культуре исламского региона в контексте современных глобалистических и антиглобалистических тенденций.

О КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМАХ ИССЛЕДОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ ИСЛАМСКОГО РЕГИОНА В ПОСТСОВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НА РУБЕЖЕ XX-XXI ВВ. (о хадисах)

Тезисы

Распад социосистемы и соответственно идеологическая переориентация науки постсоветского региона, в частности гуманитарной науки, создали реальные возможности для целостного охвата духовного наследия прошлого и плюрализма в подходах к его исследованию.

Появились потенциальные возможности и необходимость для создания новых концепций, использования методологических принципов из опыта мировой науки, в частности принципа герменевтики, выработки новых методик научного анализа.

Объектами критического анализа стали ценностные критерии советской культурологии и, в их числе – содержание, вкладываемое в понятие «исторически прогрессивный», «исторически реакционный», изменения претерпевают категории «демократизм», «гуманизм» и другие как ценностные критерии в применении и к современным реалиям, и к анализу истории культуры.

В свете изложенного появляются новые возможности и задачи и при исследовании средневековой культуры исламского региона. К их числу относится возможность, не прибегая к стереотипам советской культурологии,

изучить теологию и теософию Ислама как неотделимые части региональной культуры и как аспекты средневекового мировоззрения данного региона.

Актуально как в плане науки, так и в плане формирования национального самосознания и менталитета населяющих регион коренных народов имеет обращение региональной интеллигенции к изучению и научной пропаганде запрещенных страниц истории своей культуры, включая и культуру хадиса как феномена исламской идеологии, представляющего синтез различных сторон Ислама – его вероучения, ритуалов и образа жизни, политических, правовых, этических воззрений, обычаев и традиций. Известно, что хадисы исторически *выполняли и специфическую функцию интерпретации* Ислама в меняющихся условиях социокультурной жизни.

Особую ценность для современной региональной культуры имеет празднование 1228-летнего юбилея Абу Абдуллах Мухаммед ибн Исмаила ал-Бухари – мыслителя, богослова и писателя, вошедшего в историю исламской культуры как собиратель и классификатор хадисов. «Ал-Джами ас-Сахих» ал Бухари вошел в историю культуры исламского Ренессанса, как одни из первых и наиболее авторитетных собраний достоверных хадисов.

Характерно, что хадисы, занимавшие по авторитету своему второе место после Корана и предоставляющие неопровержимую аргументацию в системе доказательства о различных сферах жизни и науки региона, вызывали особый интерес у мыслителей IX века (века высокого подъема региональной духовной культуры), Муслима ас-Сиджистани, ан-Насаи, ибн Ханбала и др. Сравнительный анализ содержания и формы собраний хадисов, осуществленный названными мыслителями, прослеживание закономерностей при их отборе и последующем обращении к ним дает представление о высоком теоретическом потенциале духовной культуры исламского региона в средние века.

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1991 (312 стр.). Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский, С.М. Прозоров (ответственный секретарь). Утверждено к печати Институтом востоковедения АН СССР. Издание осуществлено в сотрудничестве с совместным предприятием «Дом Бируни». Таковы справочные данные о первом русскоязычном словаре, посвященном исламу и адресованном, наряду с другими читателями, читателю исламского региона бывшего СССР.

К числу задач «Словаря», возможно, следует отнести обеспечение народов данного региона необходимой информацией о своей религии, истории, о сегодняшнем состоянии их культуры в целом, а также соответствующими концептуальными установками на будущее. Иначе трудно было бы понять, почему в современных условиях, с известным неоднозначным отношением политиков и культурологов бывшего «Центра» к исламу, в условиях, когда активно возрождающееся христианство, его ветви, не имеют словарей аналогичного плана, исламский регион оперативно снабжается данным словарем. Заметим, что в редколлегию его не включен ни один представитель из исламского региона, что следовало сделать хотя бы ради приличия.

Издание Словаря в нынешней сложной ситуации, несомненно, надо принять с благодарностью.

Однако при ознакомлении с ним возникает и ряд вопросов, обусловленных тем, что культура, в частности наука и философия региона представлены неадекватно и в урезанном виде.

Хотя целью Словаря, как это заявлено редколлегией, является «естественное стремление к осмыслению культурного наследия и идейных традиций народов мусульманского Востока», тем не менее крайне неудовлетворительно учтен опыт мировой и бывшей союзной науки, в частности за последние десятилетия, по изучению истории и современной культуры исламского региона.

Среди 578 статей Словаря не нашлось ни одной, посвященных ал-Фараби, Ибн-Сина, ал-Кинди, ал-Маари, ал-Бируни, Ибн Рошду, Омар Хайяму, Ибн-Халдуну и многим другим выдающимся представителям исламской культуры.

Статья «ал-Фаласифа», претендующая, судя по названию, на то, чтобы обобщенно представить всю региональную философию, охватывает только VII-XIII вв. Разве в последующие века исламский регион не имел философии?!

Внутренне глубоко противоречивая картина идеологической жизни региона по существу не раскрывается. Философия неортодоксальных течений фактически сводится только к мистике (см. статьи о тасаввуфе, хуруфизме и др. течениях), при этом игнорируется наличие пантеистической философии в региональной культуре, а идеологическая борьба сводится к «подстрекательствам» и «дворцовым интригам» (см. статьи о батинизме, тасаввуфе, хуруфизме, сухравардийе и др.).

При составлении словника в него не были включены статьи об Ахмеде Ясави, Ахмеде Югнаки, Юсуфе Баласакуни, Махмуде Кашкари, Юнусе Имре и многих других известнейших представителях культуры тюркоязычных этносов исламского региона.

Как можно было включить хуррамизм в схему «Основные направления шиизма»?

Отклики на вопросы и, возможно, новые вопросы к редакции Словаря мы надеемся публиковать по мере их поступления.

Баку, 1996

İSLAM BÖLGƏSİ FƏLSƏFİ POEZİYASININ TƏDQİQİNƏ DAİR

Tarixən qlobal fəlsəfi fikir ya əsasən hissi idrak və bədii təfəkkürə təməllənən bədii nəsr və poetik şəkildə ya da rasional idraka əsaslanan məntiqi-nəzəri təlimlər şəklində təzahür edib və etməkdədir.

Fəlsəfi fikrin universallığı ilə səciyyələnən formalarından biri – həm Şərq, həm də Qərb mədəni bölgələrində fəlsəfi məzmunu bir neçə təməl ideya və ya fəlsəfi sistem kimi poetik formada təqdim edilən fəlsəfi poeziyadır.

Fəlsəfi poeziyanın İslam Şərqinin mənəvi-mədəni tarixində dünyanın başqa bölgələrinə nisbətən daha geniş yayılması, zənnimizcə, aşağıdakı səbəblərlə bağlıdır:

1. Yaxın və Orta Şərq bölgələrində bədii poetik təfəkkürün İslamdan əvvəlki dövrdə yüksək inkişafı və səbatlı ənənəyə çevrilməsi;
2. Quranın müsəlmanlara xüsusi bədii formada – səclə çatdırılması;
3. Fəlsəfi poeziyanın bölgədə Quran və İslamın batini təfsirinə yönəlmiş çoxsaylı təriqətlərin mistik fəlsəfi təlimləri ilə bağlılığı. Həmin fəlsəfəni əsas ideyalar və ya sistem şəklində təqdim və geniş təbliği üçün bölgədə bədii təfəkkürün səviyyəsi baxımından poetik forma xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi. Bədii təfəkkürü yüksək inkişafa malik xalqın dünyagörüşünə, aşılamaq üçün mistik cərəyanların fəlsəfi təlimlərinin təbliği ilə bağlı fəlsəfi poeziya ən yararlı bir imkan və psixoloji təsir aləti idi.

Yeri gəlmişkən, qeyd etməliyik ki, İslam Şərqi fəlsəfi poeziyasının poetik kamilliyinə görə dünya mədəniyyətində şöhrət qazanmasının bəlkə əsas səbəblərindən biri onun fəlsəfi məzmunun təbliği funksiyası ilə bağlı idi. Fikirlərin zehnlərdə həkk olunması, insan əqidəsinə çevrilməsi bu fikirlərin yüzlərlə forma və kontekstlərdə cəlbedici təkrarını tələb edirdi.

Tarixən yüksək mənəvi və xüsusən şeir mədəniyyətinə malik İslam Şərqi bölgəsinin insanını cəlb etmək məzmun təkrarlarının zahiri poetik formasının daimi təkamülünü, şeir dilinin zənginliyinin cilalanmasını tələb edərək, ənənəyə çevrilirdi.

İki, bir-biri ilə bağlı və eyni zamanda fərdiliyini itirməyən hadisə olan fəlsəfə və poeziyanın tədqiqi təbii ki, tarixən müvafiq iki istiqamətdə – fəlsəfə və ədəbiyyatşünaslığa aid araşdırmalarda gedib və getməkdədir. Bu sahələrə dair, Azərbaycan elmi də daxil olmaqla, Şərq və Qərb aləminin müxtəlif dövrlərdə yazılmış çoxsaylı tədqiqatları mövcuddur.

Tarixən və hazırda da tədqiqatçılar fəlsəfi poeziyanın fəlsəfi baxımdan (fəlsəfi səpgidə) ideya təhlilini və xüsusən onun dinə münasibətini araşdırarkən müxtəlif mövqedə olmuşlar. Bu isə həmin poeziyanın məzmununu təşkil edən fəlsəfənin təfsir və dəyərləndirilməsi ilə bağlıdır.

Fikir müxtəlifliyi əsasən fəlsəfi poeziyanın bünövrəsini təşkil edən vəhdət əl-vücud nəzəriyyəsinin təfsiri, onun islama münasibəti və dünya fəlsəfəsində panteizm adı ilə məlum hadisəyə münasibətinə, onların eyniliyinə və fərqinə aiddir.

Vəhdət əl-vücud təlimi tarixən və müasir dövrdə müxtəlif şəkildə ya bidət kimi, ya din çərçivəsində dindən kənara çıxmayan, ona müvafiq hadisə kimi təfsir edilib və dəyərləndirilib.

Panteizmin teizmdən fərqini nəzərə alaraq vəhdət əl-vücudu dinlə eyniləşdirmək istəyən şəxslər ən asan yolu - vəhdət əl-vücudun panteizm olmadığını söyləmək yolunu tuturlar. Bu yol asandır, lakin həqiqətə uyğun və inandırıcıdırmı?

Vəhdət əl-vücüd təliminə əsaslanan İslam aləmi mütəfəkkirləri və panteistlər adı ilə tanınan Qərb mütəfəkkirləri dünya dinlərinə və Allaha ziddirlərmi? Allahı, Onun təkliyini inkarmı edirlər? Xeyr. Lakin təkallahlığı qəbul edən yəhudilik, xristianlıq və islamın tarixən mövcud olmuş çoxsaylı təfsirçiləri Allahın təkliyini, ilkin və əbədiliyini, Xaliq olmasını qəbul edərək, Xaliq və məxluqun münasibətini fərqli şəkillərdə təfsir ediblər.

Tövhidi qəbul edərək, onlardan bəziləri Xaliq və məxluqun arasında keçilməz sədd görür, digərləri isə Xaliq ilə məxluqu vəhdətdə qəbul edirdilər. Bu vəhdətin pozulmasında sonuncular məxluqun faciəsini görür və məxluqu kamala yetirərək Allahla birləşdirən yollar – təriqətlər yaradırlar. Simvol və alleqoriyalara geniş istinad edərək məxluqu kamala yetişdirən və Xaliqlə vəhdəti təmin edən mistik eşq fəlsəfəsinin müxtəlif çalarlarının təmsili olan təriqətlər belə yaranır. Bu təriqətlərin təliminə görə, əzəldə Allahla vəhdətdə olmuş insan fani dünyada özünün bədbəxtliyini hiss və dərk edir və qəm qüssəyə qərq olur; İlahi Sevgilinin ayrılığının dərdini çəkir və Onunla qovuşmaq üçün təriqət məqamlarını keçəcək kamala yetişir; kamil insan

məqamında dünyəvilikdən xilas olaraq artıq Allahla birliyini dərk edir və bir sıra təriqətlərin təliminə görə hələ diri ikən fəna-fillah məqamına çatıb bəqaya nail olur. Allahla vəhdətini dərk edən insan ikiliyin yox olmasını təsdiq edən «ən əl-həqq» kəlməsini söyləyir. Bu isə batini təfsirləri inkar edən din xadimləri tərəfindən, məlumdur ki, şirk və bidət kimi dəyərləndirilib və qətllərə səbəb olub. Lakin o da məlumdur ki, təqib və qətllərə baxmayaraq vəhdət əl-vücud fəlsəfəsinə əsaslanan cərəyanlar və bu fəlsəfənin əsas müddəalarını müxtəlif şəkildə təqdim və təbliğ edən fəlsəfi poeziya ömrünü davam edib və etməkdədir.

Bir daha nəzərə çatdırırıq: vəhdət əl-vücud fəlsəfəsi Allahın birliyini, əzəli, əbədi xaliq olmasını, onun qəbul edilmiş 101 sifatini inkar etmirdi, bunlara ezoterik yozum verirdi ki, bu yozum zahiri yozumdan bir sıra məqamlarda fərqli idi.

İslam bölgəsinin mənəvi aləmindəki sonsuz çəkişmə və qətllərin qarşısını almaq məqsədilə və bölgədə əmin-amanlığı, mənəvi həyatda birliyi təmin etmək naminə artıq orta əsrlərdən başlayaraq bir sıra mütəfəkkirlər tərəfindən vəhdət əl-vücud islamın fəlsəfəsi adlandırıldı və bu günə qədər onun ideyaları və alleqorik rəmzləri islam mədəni bölgəsinin Divan ədəbiyyatında yaşamaqdadır.

Qərbdə də panteizm fəlsəfəsi, müəyyən özünəməxsusluğu nəzərə alınmasa, demək olar ki, oxşar yol keçib və hazırda müasir Qərb fəlsəfi təlimlərində genişlənməkdədir.

Uzun zaman ərzində mədəniyyət və fəlsəfə tarixinə dair tədqiqatlarda Qərbdə, Rusiyada, Azərbaycanda, digər SSRİ ölkələrində, Türkiyədə, İranda vəhdət əl-vücudun panteizmlə eyniliyi təsdiqlənib. Tədqiqatlarda və ərəb, fars, türk dilləri lüğətlərində vəhdət əl-vücud panteizm kimi tərcümə edilir.

Lakin son zamanlarda, xüsusən, postsovet məkanında bir çox mədəniyyətə dair və fəlsəfi tədqiqatlarda bu eyniyyət inkar edilir və vəhdət əl-vücudun panteizm olmamasını sübuta yetirməyə çalışırlar. Dəlil kimi vəhdət əl-vücud fəlsəfəsinin təməlində idealizmin durması söylənilir, lakin panteizmdə Allah mütləq varlıq, ilkin və yaradıcı kimi qəbul edilir; bu baxımdan onun

idealizminə şübhə edilməməlidir. Dünya dinlərində də vəhdət əl-vücudu və ya panteizmi sübut etmək üçün kifayət qədər əsaslar var və bu əsaslardan tarixən qədərincə istifadə edilib.

Bir sıra hallarda tədqiqatçılar vəhdət əl-vücud fəlsəfəsində «yoxluq» kateqoriyasının olmasına istinad edərək onun panteizmdən fərqini sübut etməyə çalışırlar.

Lakin fəlsəfədə universallığı ilə səciyyələnən «yoxluq» kateqoriyası sufizmdə, həm islam bölgəsinin sair cərəyanlarında mütləq mənada qəbul edilməyib və nisbi xarakter daşıyıb.

Yoxluğu çox vaxt məxluqun faniliyi kimi yozurlar. Bu isə inandırıcı deyil. Vəhdət əl-vücud və panteizm nümayəndələri məxluqun faniliyini (ölümünü) heç də inkar etməyiblər, lakin «ölmək» mövcud olmamaq demək deyildir. Faniliyi bu cür anlayanlar həm dünya dinlərində Xaliqi inkar edirlər, həm vəhdət əl-vücud və panteizmdə vəhdəti. Yoxluğu qəbul edən Vahidi qəbul edə bilər, lakin vəhdəti qəbul edə bilməz.

Söylənilən müddəalar düşünmək üçün, xüsusən Şərq fəlsəfi poeziyasını və bu poeziyanın dünyada Şərqi şöhrətləndirmiş dahi Rumi və digər mütəfəkkirlərin irsinin fəlsəfi araşdırma və dəyərləndirilməsi zamanı bir daha nəzərdən keçirilmək üçün təklif edilir.

Ruminin yubileyi ilə əlaqədar konkret təklifim: Rumi əsərlərinin orijinalla Azərbaycan dilinə sətri tərcüməsini ehtiva edən akademik nəşrinin hazırlanması üçün müvafiq qurumlar qarşısında vəsadət qaldırılsın. Klassik irsi savadsız tərcümə etmək klassik mənəvi irsə zərbədir. Rumi irsindən azərbaycan dilinə mövcud tərcümələr tənqidi dəyərləndirilməlidir.

Məqalə «Mövlana Cəlaləddin Ruminin 800 illik yubileyinə həsr olunmuş Beynəlxalq konfransın materialları»nda dərc edilib.

Bakı 2006-cı il

TÜRK XALQLARI BÖLGƏSİNİN VƏTƏNDAŞ VƏ MƏDƏNİYYƏT TARİXİ TƏDQİQİNƏ DAİR BƏZİ MÜHÜM VƏ AKTUAL PROBLEMLƏR

Vətəndaş və mədəniyyət tarixlərinin dünya elmində mövcud olan bölgələr üzrə təsnifat modelinin /Avropa, Yaxın, Orta və Uzaq Şərq xalqları, slavyanlar və b./ elmi və siyasi əhəmiyyət və dəyəri bu model əsasında türk xalqları bölgəsinin də ümumi vətəndaş və mədəniyyət tarixlərinin yaradılmasının vacib və təxirəsalınmaz bir problem olduğuna dəlalət edir.

Güman etmək olar ki, bölgə üzrə ümumi vətəndaş, fəlsəfə, din, elm, ədəbiyyat və s. tarixlərin nəşri, bölgənin dünya tarixində yerini göstərərək, türk xalqlarına – özlərinin, dünya xalqlarına isə – bu xalqların keçmişi və bu gününün dərkinə və qiymətləndirilməsinə kömək etməklə, qlobal elmin inkişaf və humanistləşməsini təmin edən amil ola bilər.

Bölgəyə həsr edilmiş ümumi tarixlər müasir elmdə mövcud olan yanlış və bölgə mədəniyyətinin ləyaqətini alçaldan bir sıra stereotiplərdən azad edə bilər. Məsələn, bu sahədə aparılan tədqiqatlar türk etnosu, etnogenezisi, etnik mədəniyyəti anlayışlarını müəyyənləşdirərək, türk tarixinin dövrləşdirilməsi, «qədim türklərin» dövrü, bölgədə şəhər mədəniyyəti və dövlət institutunun tarixi, türk ədəbi dilinin qədimliyi problemləri barədə mövcud səhv və dəqiqsizlikləri açıqlayır.

Türk dünyası üçün qaldırılan bu qlobal problemlərin həlli türk xalqlarının hazırkı mədəni qurumlarının fəaliyyətindən istifadə etməklə bərabər, xüsusi mərkəzləşdirici elmi strukturun və ya strukturların yaradılmasını tələb edir.

Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə institutunun şöbə müdiri, fəlsəfə elmləri doktoru Zümrüd Quluzadənin Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Türkiyə Respublikasının 70 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq elmi-praktiki konfransında verdiyi təklif.
8 fevral 1994-cü il

ORTA ƏSR TÜRKDİLLİ FƏLSƏFİ ŞEİRİN TƏDQİQİNİN BƏZİ PROBLEMLƏRİ

Məlumdur ki, elmdə anlaşılmayan hadisələrin və ziddiyyətlərin əsas səbəblərindən biri istifadə edilən konseptual anlayışların məzmunu haqqında vahid, tehvit (unifikasiya) edilməmiş mövqeyin olmasıdır. Müasir mədəniyyətşünaslıqda məzmun və həcminin unifikasiyasına ehtiyac duyulan

anlayışlar sırasına araşdırılan mövzu ilə bu və ya digər dərəcədə bağlı «etnos», «etnik mədəniyyət», «türk etnosu», «türkdilli fəlsəfi şeir», «türk etnik mədəniyyəti» kimi anlayışlar da daxildir. Bu anlayışların elmdə müxtəlif yozumlarının olmasını nəzərə alaraq, bilavasitə mətləbə keçməzdən əvvəl onlardan bəzilərinin məzmunu və həcmi haqqında mövqeyimizi bildirməyi zəruri hesab edirik.

«Etnos» anlayışına müasir dünya elmi ədəbiyyatda verilən təriflərin müxtəlifliyini və çox vaxt aydın olmadığını nəzərə alaraq qeyd etməliyik ki, şəxsən «etnos» anlayışı altında ərazi, dil, sosial və mənəvi əlaqələrlə bağlı insanların toplum şəklində birliyini qəbul edən mövqe ilə həmfikirik.

Tarixi kateqoriya olaraq etnoslar adı çəkilən cəhətləri dəyişdikdə özləri də keyfiyyətcə başqalaşır. Deyilənlər, etnogenez prosesinin inkişafının universal qanunauğunluğudur.

«Etnik mədəniyyət» anlayışı zaman hüdudları etibarilə «etnos» anlayışından genişdir, çünki «etnik mədəniyyət» anlayışı etnosun genetik yaddaşını ehtiva edir, etnosun tarixi inkişafında, onun təşəkkülündə tarixən bilavasitə iştirak edən, onunla həmsərhəd olan, onunla ticarət və siyasi əlaqələrdə olan, nəhayət, onu zəbt etmiş etnosların mədəni ənənələrini bu və ya digər dərəcədə özündə birləşdirir.

Türkdilli xalqların mədəniyyət tarixinin başlanğıcı türk dilinin sosial bir toplumun dili kimi yaranma zamanına müvafiqdir və bu zaman müasir elm tərəfindən, təəssüf ki, hələ də dəqiq müəyyən edilməmişdir. Amma məlumdur ki, bu zaman müasir elmin «qədim türklər dövrü» kimi İ.Qumilyov* təqdimində qəbul edildiyi nə miladdan sonra VI-VII əsrlərdir, nə də bu əsrlərdən bir-iki əsr əvvələ təsadüf etmir. Türklərin Qədim dövrü və qədim mədəniyyəti türk dilinin təmas vasitəsi kimi ilk türk etnosunu birləşdirən dövrdən mövcuddur.

Türk tarixi və həmin tarixin dövrləşdirməsindən bəhs edən alimlərin bu barədə düşünmələri zəruridir. Dövrləşdirmə aparаrkən alimlər türk tarixinə də başqa xalqların tarixinə yanaşdıqları vahid, tehvit olunmuş elmi meyarlarla

* Л.Гумилев. Древние тюрки. М., …… с. ….

yanaşmalı və türk Orta əsr dövrünü Qədim dövr kimi səciyyələndirməməlidirlər. VI-VII əsrləri türk tarixinin Qədim yox, Orta əsr dövrü hesab etmək düzgündür.

Bir daha təkrar edirik, türk etnik mədəniyyəti tarixi türk dilinin yaranma tarixi ilə başlanır. Türk tarixinin qədimliyini sübut eən yazılı mənbələrin hələ tapılmaması bunu inkar edə bilməz. Elmdə, mənbələrdən əlavə tarixin inkişaf qanunlarından gələn və bunların məntiqinə əsaslanan elmi fərziyyələrin, qiyas üzrə nəticələrin əhəmiyyətini və dəyərini unutmaq olmaz.

Tarixən mövcud olmuş və müasir türkdilli xalqlar qədim türk etnik mədəniyyətinin qanuni varisi – daşıyıcısı və davamçılarıdırlar. Söylədiyimiz eynilə başqa etnik mədəniyyətlər və onların daşıyıcısı olan xalqlara da aiddir və etnik mədəniyyəltərin, bəzi tədqiqatlarda yazıldığı kimi, «qədimləşdirilməsi» kimi yozula bilməz. Bunu da nəzərə almaq lazımdır ki, hər bir etnos onun təşəkkülündə iştirak edən etnik vahidlərin mədəniyyətinin də varisidir və bəşər mədəniyyətlərinin xətti, bəşər tarixinin qırılmaz olduğu kimi, qırılmazdır.

«Fəlsəfi şeir». Etnik mədəniyyətlərin müəyyən bir hissəsini təmsil edən fəlsəfi şeirin bir hadisə (fenomen) kimi tarixi bu mədəniyyətin inkişaf tarixinin nisbətən qədim dövrləri ilə bağlıdır. Fəlsəfi düşüncə və dünyagörüşünün şeirdə ilk rüşeyimləri və izləri başlanğıcda musiqi ilə birgə, magik və dini mətnlərdə, üfləmə, mahnı və deyimlərdə təzahür edir. Etnik mədəniyyətlərin Qədim dövrlərindən başlayaraq şeirdə fəlsəfənin elementləri, onun ilkin «Mən» və «qeyri-Mən»in əlaqələrini axtaran, «qeyri-mən»in, başqa sözlə təbiət qüvvələri, Tanrı, başqa insanların «Mən»ə münasibətini dərk etmək, «həyat», «ölüm», «ruh», «ağıl», «xeyir», «şər»in mahiyyətinə, «sirrinə» varmaq cəhdləri ilə rastlaşırıq. Bu elementlərin türk mədəniyyətində, türkdilli şüurda varlığını türklərin qədim inam, mifoloji, din və folkloru ilə bərabər yazılı şeir abidələri – Orhon-Yenisey abidələri, Balasaquninin «Qutatqu bilik», Qaşğarinin XI əsrə qədər türk şeirini əks etdirən «Divani-Lüğət-it-Türk» klassik mədəniyyət nümunələri və başqa abidələr sübuta yetirir.

Bu və ya digər abidələrdəki fəlsəfi çalarlı düşüncələr sonrakı uzun Orta əsr yüzilliklərində türkdilli fəlsəfi şeirin təməlinə daxil olaraq, onun etnik kökünü və tarixi ənənəsini təşkil etdi.

Lakin şeirdə fəlsəfi fikrin elementləri və bir fenomen kimi «fəlsəfi şeir» keyfiyyətcə fərqli hadisələrdir.

«Fəlsəfi şeir» anlamı mədəniyyətin sinkretik forması olaraq bu və ya digər fəlsəfi cərəyan yaxud cərəyanların əsas ontoloji, qnoseoloji, etik, sosial fikirlərini əks etdirən prinsipial mülahizələri yüksək şeir sənəti vasitəsilə təqdim və təbliğ edən şeir əsərlərini ehtiva edir. O, fəlsəfi məzmunla şeir formasını birləşdirən, sintezləşdirən müstəqil bir mədəniyyət fenomenidir.

Türk mədəniyyətində, məlum olduğu kimi, fəlsəfi şeirin çiçəklənmə zamanı XII-XVI əsrlər olub. Bu əsrlərdə İslam bölgəsində türkdilli fəlsəfi şeir təmsilçiləri kimi Əhməd Yəsevi, Yüknegi, Yunus Emre, Said Emre, Sultan Vələd, Nəsimi, Həqiqi, Nəvai, Xətai, Füzuli və başqalarını göstərə bilərik.

Məlumdur ki, İslam bölgəsi mədəniyyəti, o cümlədən fəlsəfəsi və fəlsəfi şeiri bölgəyə daxil olan xalqların mədəniyyətlərinin sintezi əsasında yaranan vahid region mədəniyyəti kimi mövcud olub və çiçəklənmə (Renessanslar) dövrlərini keçirib. Bölgə daxilindəki xalqların fəlsəfi şeir abidələri bir-birindən dil, qismən üslub, sənət xüsusiyyətləri ilə fərqli, fəlsəfi problemlərin qoyuluşu, idrakı və həllində isə oxşar və vahid idilər. Bu da müxtəlifliklərə və müəyyən daxili ziddiyyətlərə baxmayaraq, vahid ümumbölgə fəlsəfəsinin mövcudiyyəti ilə izah edilməlidir.

İsmaililik, sufilik, bektaşilik, hürufilik, Şərq peripatetizminin fəlsəfi prinsipləri Orta əsr ərəb, fars və türkdilli fəlsəfi şeirdə eyni surətdə təzahür edir.

Türkdilli fəlsəfi şeir üçün də ərəb və fars dilli şeir üçün olduğu kimi, varlığın panteistcəsinə idrak və təsviri, mistik formada rasionalizmin təbliği, intellektual, etik və sosial kamilliyə can atmanın tərənnüm və təbliği səciyyəvidir.

Daxili, xüsusən panteizmdən gələn ziddiyyətlərin vəhdəti – real və irrealın birləşməsi fəlsəfi şeirdə Romantizm və realizm üslublarının birləşməsi

üçün həm səbəb, həm də əsas oldu. Fəlsəfi mahiyyət, fəlsəfi dünyagörüşü fəlsəfi şeirdə ezoterizm və ekzoterizmin vəhdətinə, rəmz, alleqoriya, yazıda kod və şifrələşdirməyə müraciətə səbəb oldu.

Yeri gəlmişkən, söyləməliyik ki, İslam bölgəsi mədəniyyətinə daxil olan fəlsəfi, o cümlədən türkdilli fəlsəfi şeirin məzmununu İslamla bağlı həm ortodoksal, həm də antiortodoksal cərəyanların fəlsəfi fikri zənginləşdirir.

Bölgə mədəniyyətinə daxil olması, türkdilli fəlsəfi şeirin zənginliyinə, ərəb və fars dilləri leksikasından müntəzəm bəhrələnməsinə, janr və üslub müxtəlifliyinə də təsir etdi və onda ərəb, fars dili, klişe və trafaretlərindən, əruzdan, qəzəl və məsnəvi formalarından geniş istifadəyə səbəb oldu.

Lakin ərəb və fars dilli fəlsəfi şeirdən fərqli olaraq, türkdilli fəlsəfi şeir Orta əsr İslam bölgəsi və əsasən türk mədəniyyətində özünəməxsus rol oynayıb. Məlum olduğu kimi, təxminən XV əsrə qədər İslam bölgəsində fəlsəfi əsərlər nəsrlə əsasən ərəb və qismən fars dillərində yazılıb və fəlsəfi şeir bu dillərdə fəlsəfi nəsrlə parallel mövcud olub. Türkdilli mədəniyyətdə isə uzun dövr fəlsəfi şeir fəlsəfi fikrin əsas təmsil forması olub.

Yazımızı tamamlayaraq müasir elmdə türk və ümumiyyətlə, İslam mədəniyyəti fəlsəfəsi haqqında bir neçə mübahisəli məsələyə də müraciət etmək istərdik.

Söhbət Orta əsr Şərqin İslam bölgəsi və o cümlədən türk fəlsəfəsində Qərb ilə müqayisədə «ziyadə dindarlıq», «ziyadə mistisizm», «ziyadə irrasionalizm», burada «panteizm» deyil, «panenteizm» olmasından gedir. Bu mövqeyə keçmiş Sovet tədqiqatçıları da daxil olmaqla bir sıra Qərb və Şərq tədqiqaqtçılarının əsərlərində rast gəlirik.

Zənnimizcə, zənnimiz isə 50 ilə yaxın İslam bölgəsi fəlsəfəsinin öyrənilməsi cəhdinə, bu bölgə fəlsəfəsinin Qərb fəlsəfəsilə müqayisəsinə və dünya mədəniyyəti mətnində tədqiqinə əsaslanır, göstərilən mövqe Şərq və Qərb fəlsəfəsinin tədqiqi və elmi qiymətləndirilməsində eyni tehvit (unifikasiya) olunmuş meyarlara əsaslanmır, tədqiqat və qiymətləndirmə zamanı tarixilik prinsipi pozulur. Məsələn, İbn Ərəbini onun Qərbdəki həmdövrləri ilə deyil, Spinoza ilə müqayisə edirlər. Və ya eyni mövqe – «Allah

hər şeydir və hər şey Allahdır» mövqeyində duran Qərb və gürcü mütəfəkkirləri panteist, Şərq mütəfəkkirləri isə panenteist kimi səciyyələndirilirlər. Bu mövqeyin məqbul olmaması haqqında fikirlərimizi «Hürufilik və onun Azərbaycanda nümayəndələri», «Qasimi Ənvarın dünyagörüşü», «Şərq fəlsəfəsinin inkişaf qanunauyğunluqları (XIII-XVI əsrlər) və Qərb-Şərq problemi», «Şərq mədəniyyət tarixinin nəzəri problemləri və nizamişünaslıq» adlı kitab və bir sıra başqa yazılarımızda təqdim etmişik.

Şərq və Qərb fəlsəfəsinin göstərilən tərzdə yozumunun, zənnimizcə, subyektiv motivləri aşağıdakılardır:

Şərqdəki şərqyönümlü tədqiqatçılar öz fəlsəfələrinin ziyadə irrasional, dindar panteist mahiyyətə malik olmasını qəbul edərək bölgələrində dərin ideya ixtilaflarını inkar edir və mənəvi inkişafın ahəngdar olması və ideya həmahəngliliyinin sübutuna çalışırlar.

«Qərbçilər» isə Qərb və Şərq mədəniyyətləri arasındakı səddi möhkəmləndirməyə, Şərqin «Qərb səviyyəsinə çatmamasını» sübuta yetirməyə çalışırlar.

Sovet dövrünün bəzi araşdırıcılarının Şərq mədəniyyətinə münasibəti isə Sovet elmində 70 il möhkəmlənən konyukturçuluq mövqelərinin, haradasa şovinizm, harada isə elmi səhvin nəticəsi kimi qiymətləndirilə bilər.

Elmi meyarların və qlobal kateqoriyaların, xüsusən «panteizm», «irrasionalizm», «mistisizm» anlayışlarının unifikasiyası və Qərb-Şərq mədəniyyətinə aid komparativist, sinxron, struktur-tipoloji tədqiqatların artması, zənnimizcə, bu mübahisələrə son qoya bilər.

Qaldırdığımız məsələlərə müraciət etməkdə məqsədimiz onlara bir daha diqqət yönəltməkdir; ümidvarıq ki, gələcək elmi axtarış və müzakirələr həmin məsələlərin həllinə kömək göstərəcək.

YUNUS EMRE İRSİ
ŞƏRQ VƏ QƏRB PANTEİZMİ KONTEKSTİNDƏ

Orta əsrlər İslam Şərqi bölgəsi mənəvi mədəniyyətinin inkişafının özünəməxsus xüsusiyyətlərindən biri fəlsəfi poeziyanın çox geniş yayılmasıdır.

Fəlsəfi poeziya, fəlsəfi məzmun və poetik (məsnəvi, qəzəl, rübai və s.) formanın sintezindən təşəkkül tapmış orijinal mədəniyyət növüdür ki, fəlsəfə və məntiq elmləri təqib olunan dövrlərdə mədəni inkişafın ona xüsusi ehtiyacı duyulurdu.

Orta əsrlərdə İslam mədəniyyəti bölgəsində fəlsəfi poeziya burada genişlənən sufi, ismaili, bektaşi, hürufi və s. ideoloji-siyasi cərəyanların fəlsəfi dünyagörüşlərini geniş surətdə əks etdirib.

Bölgə fəlsəfi poeziyasının yüzlərlə parlaq nümayəndəsi arasında Yunus Emre özünəməxsus yüksək yer tutub. Emre şeiri türkdilli fəlsəfi poeziyanın parlaq təzahürü, onun gələcək inkişaf ənənələrini yaradan təməllərdəndir.

Türkdilli fəlsəfi poeziya Emredən çox əvvəllər mövcud olub. XII əsrdə yazmış Məsud İbn Namdar «Hekayə, məktub və şeir kitabı» əsərində yüksək rütbəli dövlət xadimləri qarşısında qoyulan tələblər içərisində ərəb, fars, türk və zimmi dillərində şeir yazmağı da göstərirdi. Bu, türk dilinin XII əsrdə artıq elitar şeir dili olmasına dəlalət edir.

Elitar şeirin fəlsəfi məzmuna malik olmasına isə onun əvvəlki əsrlərin saray şeiri və həmdövr olduğu fəlsəfi cərəyanlarla əlaqəsi dəlalət edirdi.

Beləliklə, türkdilli fəlsəfi şeirin ilk mərhələsini yox, artıq müəyyən yüksək səviyyəyə malik mərhələsini təmsil edən Emre şeiri islam aləmində çox geniş yayılmış sufi fəlsəfəsinin türkmənşəli, türkdilli cərəyanının parlaq şeir nümunəsidir.

Sufi fəlsəfi dünyagörüşü haqqında tədqiqatlar, məlum olduğu kimi, sufizmin yarandığı dövrdən bu günədək sonsuz ziddiyyətlərlə doludur. Ziddiyyətlərin bir qismi min ildən çox mövcud sufiliyin daxili ziddiyyətlərilə, bir qismi isə tədqiqatçıların subyektiv təfsirləri ilə izah edilə bilər.

Bu ziddiyyətlərin başlıcası sufi fəlsəfəsinin panteizm və İslama münasibəti ilə əlaqəlidir. Emre irsinə bu baxımdan müraciət edəcəyik.

Hazırda kültüroloji və fəlsəfi tədqiqatlarda panteizm haqqında fikir müxtəlifliyi ilə rastlaşırıq. «Şərq və Qərb panteizmi» anlayışları, «panenteizm», «teopanizm» və s. anlayışlar, zənnimizcə, sufi panteizminin məzmununun açılmasına kömәkdən çox ziyan gətirir.

Əvvəla, panteizm elmi kateqoriya kimi universal, bütün coğrafi bölgələrdə ümumi vahid məzmuna malikdir. Şərq və Qərb panteist təlimlərinin tipoloji müqayisəsi bunu aydın göstərir. Lakin müqayisə zamanı elmilik baxımından eyni dövrün nümayəndələrinin irsinə müraciət edilməlidir. Geniş yayılmış XII-XIII əsr Şərq panteistlərinin irsinin Spinoza irsi ilə müqayisəsi elmi nöqteyi-nəzərdən məqsədəuyğun deyil. David Dinant, Benli Almarik, hətta Mayster Ekhart və Kuzalı Nikola ilə müqayisələr elmi baxımdan daha məqsədəuyğun olaraq, iki bölgədə mənəvi mədəniyyət və o cümlədən fəlsəfənin eyni qanunauyğunluqlara müvafiq inkişafını bir daha sübuta yetirə bilərdi. Bu məsələni biz 1984-cü ildə Bakıda nəşr edilmiş «XIII-XVI əsrlərdə Şərq fəlsəfəsinin inkişaf qanunauyğunluqları və Qərb-Şərq problemi» adlı kitabımızda izah etməyə çalışmışıq.

Panteizm – «hər şey - Allahdır» deməkdir. Bu təlim iki əsas formada əksini tapıb: «Hər şey - Allahdır»; «Allah – hər şeydir». Həmin iki formaya demək olar ki, yaşayıb-yaratdığı bölgədən asılı olmayaraq bütün panteistlərin irsində rast gəlirik.

Lakin son əsrlərdə Şərq panteist fəlsəfəsini teopanizm və panenteizm kimi təqdimetmə getdikcə artır. Bu, xüsusən Sovet dövrü tədqiqatçılarının araşdırmalarında (Cavelidze, Əzimov və b.) əksini tapır. Məsələn, eyni müddəaların Qərb və Gürcüstanda panteizmi təmsil etməsini söyləyən alimlər, Şərq mədəniyyətində həmin müddəaları panenteizm və teopanizm adlandırırlar.

Panteizm - hər şey Allahdır, teopanizm isə – Allah – hər şeydir, deməkdir. Həqiqətdə bu təlimlər məna və həcm etibarilə əsasən eyniyyət təşkil edirlər. Müxtəlif terminlərin işlənməsi, zənnimizcə, həm onların məzmunca fərqli elmi təyininin olmasını tələb edir. Bu tələb yerinə yetmədikdə həmin terminlərin mövcudluğunu və Qərb mədəniyyətindən bəhs edərkən birini, Şərq mədəniyyətindən bəhs edərkən isə digərini işlətmək yanlışdır.

Dediklərimizlə əlaqədar Orta əsr mədəniyyət tarixində şöhrət qazanmış filosof-şair Emre irsinə müraciət edək.

Emre «Divan»ında[26] biz panteizmin tam, dolğun, hərtərəfli təqdimi ilə rastlaşırıq.

Burada Allah – yaradıcı olaraq yaradılmışla mövcud, hər şeylə vəhdət və eyniyyət təşkil edir. Allah təbiət və insanda, təbiət və insan isə Allahda təzahür edirlər. Bu mühakimələr «Divan»da sonsuz olaraq təkrar, şərh və vəsf edilir.

Allah haqqında mütəfəkkir yazır:

«Ulvi vü süfli cümleten Oldur gör bana görinen» (ş.12, s.9)

«Dünya Ahiret ol Hak yer gök toludur mutlak» (ş.256, s.179)

«Cümle yerde Hak hazır göz gerekdür göresi» (ş.293, s.208)

«Her kancaru baktumisa hep görinendür cümle Hak» (ş.100, s.68)

Eyni fikir ş.195, s.139; ş.180, s.129; ş.201, s.143 və s. səhifələrdə təkrarlanır. «Kamu yerlerde hazır» gördüyü Allahı şair görünəndən ayırmır. Bizi əhatə edən dünya, süfli, zərrə, yer, şeylər, nə var isə – Allahın təzahürüdür, hamısınla Allahdır.

Emre Allahın əzəli və əbədiliyini eşq və insana da aid edir: «Işk kadimdür ezeli» (ş.202, s.143), insan isə «Işk bahrisidir».

Bir tərəfdən, nə var isə Allahdır, Xaliqdir iqrar edən şair, digər tərəfdən, nə var isə – məxluqdur iqrar edir, yəni panteizmi panteizm edən hər iki əsas müddəa, iqrar Emre irsində zahirdir.

Şair tərəfindən Allahın vəsfində işlədilən bütün sifətlər (atributlar) insana aid edilir. İnsan əzəli, əbədi, qadir, hər şeyə sahib Allahın kanıdır.

«Benem sahib-kıran devran benümdür» (ş.26, s.18)

«Bende bakdum bende gördüm benimle bir olanı» (ş.286, s.203)

«Vücuda gelmeyince kimse Hakkı bilmedi
Bu vücuddan gösterdi Dost bize didarını» (ş.311, s.220)

Emrenin «ben»i sonsuzdur. O, vəhdətdə kəsrətin sübutu, min donda görünən daimi varlıqdır. Gah mücərrəd insan, gah da özü haqda şair yazır:

«Belki ebedi varisin, ölmek fasid işidir» (ş.35, s.24)

«Gökde Peygamber ile miracı kılan benem.

[26] Yunus Emre Divanı. Bütün şiirler. Hazırlayan Prof.Dr.Faruk K. Timurtaş. Ankara, 1980. Məqalədə Emre şeirləri həmin Divandan gətirilir. Şeirin Divanda nömrəsi və dərc edildiyi səhifə göstərilir.

… Hallac-ı Mansur ila dara asılan benem.

… İsa Peygamber ile göklere çıkan benem» (ş.143, s.100).

Maraqlıdır ki, şair özünü həm Həllac, həm də onun cəlladı ilə eyniləşdirir:

«Ol Hallac-ı Mansur ila söyleridüm enel-Hakki

Benem gine anın boynına dar urganın dakan benem» (ş.146, s.102)

«Enel Hakk» söyləmək hüququnu Emre sonsuz dəlillərlə əsaslandırır: şair əvvəl-axır, dörd kitabı yazan, yazılan Quran, Kəbə, büt, iman, «çarh uruban dönen, her bir yiri Tur eyleyan, Sübhan, Sahibi Kuran, mühtelif siftlərde zühur eden «benem» - deyir.

«Ben bu suretden ilerü adum Yunus degilken,

Ben Oldum, Ol benidum, bu ışkı sunanda idum» (ş.150, s.106)

Allaha «gövdəmdə qüvvətim, gözümdə görən, dilimdə söyləyən, sənsən deyən şair «ənəl Həqqə» şübhə yeri qoymur.

Beləliklə, təbiəti – süfli, yer, zərrə, insan Allahda və Allahı təbiətdə, məxluqda təsəvvür edən sufi-mütəfəkkir Yunus Emre həqiqətdə, «teopanizm», «Şərq panteizmi» yox, hər iki bölgədə mövcud və eyni məzmun daşıyan panteizm mövqeyindədir. Bu mövqedə duran Emre irsinin Allah və dinə münasibəti belədir: Mütəfəkkir Allahı sözsüz qəbul edir, lakin panteistlərin Allah anlamı və əqidələri, şübhəsiz, İslam və başqa monoteist dini əqidələrlə eyniləşdirilə bilməz. Ezoterik üsulla İslamı şərh edən sufi, o cümlədən Emre dünyagörüşü, orijinal fəlsəfi nəzəriyyədir.

Universal ahəngdən və vəhdətdən bəhs edən, insanı bütün mövcud – bioloji, mənəvi ölçülərdə yüksəklərə qaldıran sufilik və sufi Emrenin panteist fəlsəfəsi müasir yüksək mənəvi dəyərlər axtaran humanist fəlsəfə ilə xüsusi həmahəngdir.

ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ БЕКТАШИЗМА

В историю культуры человечества, сотканную воедино из множества культур разных народов, каждый народ вписал свои страницы.

Культура отдельного народа, входя как часть в единую культуру человечества, в то же время, несмотря на всемирные, зональные, региональные и прочие связи, представляет единое вечно развивающееся неповторимое целое, настоящее и будущее которого связаны, прежде всего, с его собственным прошлым и непосредственно вытекают из него.

В этом ракурсе следует, на наш взгляд, рассматривать и определение истоков философии одного из крупнейших социальных и идеологических течений истории Турции – бекташизма.

С сожалением следует отметить отсутствие в научной литературе достаточно четкой дефиниции идеологии данного течения, что, естественно, не может не затруднить определения его философских истоков.

Исследователь Бесим Аталай пишет об идеологии бекташизма следующее: «Будучи соткан из хуруфизма, вахдат- и воджуда, шаманизма, ламаизма, шиизма, метампсихозиса и т. д., бекташизм ничему не оказывал предпочтения, не веря ничему, он смеялся надо всем»[27].

Составитель трехтомной «Антологии поэтов-бекташитов» С.Н.Эргун в предисловии к «Антологии» отмечает, что в основу бекташизма легли бабаизм, ахизм, абдализм, однако ни суть идеологии данных течений, ни специфика бекташизма, как синтезировавшего в себе традиции предшествующей культуры нового течения, не раскрываются. Далее С.Н.Эргун пишет, что все эти секты, кроме кызылбашей в XVII в. растворились в бекташизме. А что было до XVII в.? Почему С.Н.Эргун считает поэтов и мыслителей, связанных с различными течениями, бекташитами?!

Неуясненность принципиальных позиций идеологии бекташизма явилась причиной включения С.Н.Эргуном в онтологию наряду с бекташитами и бекташитов-хуруфитов, каландаров, батинитов и даже кызылбашей?![28]

---

[27] Besim Atalay. Bektaşilik. İstanbul, 1341, s.54.
[28] См. подр. S.N.Ergun. Bektaşi şairleri ve Nefesleri. S.155.

В научной литературе широко распространена версия, согласно которой в конце XIV в., после казни Фазлуллаха Наими, хуруфиты Али ул-Ала, Насими и другие бежали в Турцию, где в бекташитских текйе проповедовали хуруфизм как учение Хаджи Бекташа. Бекташиты в силу своей невежественности якобы поверили им и с этих пор начали распространить философию хуруфизма как учение бекташизма.[29]

Также общепризнанно в научной литературе формирование бекташитского учения на базе высокого развития в XIII-XIV вв. в Турции суфийский пантеистической философии, представленной наследием Юнуса Эмре и др., а также распространенных в эту эпоху в стране многочисленных мистико-теоретических течений. Подобное признание, безусловно, опровергает утверждения о «невежественности» бекташитов, по недомыслию принявших учение Наими за учение Гаджи Бекташа.

В конце XIV века не «невежество» бекташитов, а философия и социальная программа их учения заключали в себе потенциальные возможности для интенсивного проникновения доктрин хуруфитской философии в идейно родственный хуруфизму бекташизм.

Бекташитская идеология, сформированная на базе предшествующего идейного наследия Турции, восприняла и синтезировала в себе и идеи широко распространенного по всему исламскому региону Востока хуруфизма. Хуруфизм в Турции получил самостоятельное развитие в наследии Саида Исхага, Фириште-заде, Абд ул Маджида и др. мыслителей. Национальное идейное наследие не должно оставаться за пределами внимания исследователей, изучающих истоки турецкой философской поэзии,

Как писал С.Н.Эргун, «Юнус Эмре из первых известных нам поэтов бекташи».[30]

Попутно отметим, что к идеологам бекташизма С. Н. Эргун относит и Саида Имре (начало XIV в.), Гайгысыз Абдала (вторая половина XIV в.) и др.

---

[29] Мухаммед Али Тарбийат. Данешмандан. Азербайджан, Тегеран … с.377-378.
[30] S.N.Ergun. Bektaşi Şairleri ve Nefesleri. Cilt 1. s.11.

авторов, философская поэзия которых насыщена основоположениями суфийского мировоззрения.[31]

Ученый А. Гелпинарлы связывает бекташизм и его основоположника с революционным хорасанским суфизмом, который выступал в Турции под именен бабаизма; из бабаизма под руководством ученика и последователя Баба Исхака Гаджи Бекташа (ум. в 1270 г.) возник бекташизм».[32]

О связи бекташизма с бабаизмом и демосом мы читаем во многих работах исследовательского плана и научно-справочной литературе, в частности, в энциклопедии Говса,[33] Турецкой энциклопедии[34] Энциклопедии Ислама[35] и др.

Изложенное в сочетании с анализом произведений поэтов, представленных в исследовательской литературе как бекташиты, является, как нам кажется, достаточным основанием для суждения о том, что философские истоки бекташизма прежде всего находятся в сфере национального турецкого суфизма.

Убедительной кажется нам и интерпретация философии данного течения в книге Хасана Басри Эрка «Алевизм на протяжении истории», где бекташитская философия рассматривается на фоне развития пантеизма и прежде всго турецкого пантеизма в суфийской форме.[36]

Вышеизложенное, безусловно, не отрицает ни универсальности основных принципов философии суфизма в духовной культуре исламского региона, ни дополнения суфийских истоков в бекташизме иными явлениями национальной и региональной культур, в частности элементами мировоззрения, присущего шаманизму и т.д.

Среди этих влияний наиболее активным в конце XIV- начале XV вв. было влияние на бекташизм широко распространенного в регионе

---

[31] Также.
[32] A. Gölpinarlı, Mevlanadan sonra mevlevilik, İstanbul, s. 293.
[33] A. Qovsa, Resimli yeni Lüqat ve ansiklopedi, s. 238.
[34] Türk ansiklopedisi, Ankara, 1953, cilt VI, Bektaşilik.
[35] İslam ansiklopedisi, 16 cüz, İstanbul, 1943, s. 462.
[36] H. B. Erk, Hakim, Tarih boyunca Alevilik, İstanbul, 1954, s. 49 və s.

хуруфизма, который в Турции активно пропагандировался такими видными адептами данного движения как Насими, Али уль-Ала и др.

Особенно активно проникает хуруфизм, как было отмечено ранее, в Турцию в конце XIV в. В связи с казнью Наими и гонениями на хуруфитов в Азербайджане, когда один из видных идеологов течения Али уль-Ала обосновывается в бекташитских текйе, где проповедует хуруфизм.

Учение хуруфизма, соответствующее и по духу, и по существу своему к крайним суфийским учениям, легко и быстро воспринимается бекташитами, которым хуруфизм близок не только своей философией, но и демократической социальной позицией. Отныне хуруфизм, как это отмечается и турецкими исследователями, частично приспособившись к бекташизму (почитание памяти Гаджи Бекташа и его учения) и частично приспособив бекташизм к себе (вплоть до проповеди под именем бекташизма хуруфитского пантеизма и других концептуальных положений хуруфизма), начинает свое длительное существование в Турции, играя значительную роль в идеологической и политической жизни страны. Позднее активное влияние хуруфизма на бекташизм, на наш взгляд, было неправильно истолковано, а именно переоценено в исследовательской литературе.

К сожалению, в литературе мы неоднократно встречаемся с изложенным выше суждением о том, что бекташиты были крайне невежественны и Али уль-Ала, воспользовавшись этим, обманул их, поднеся им хуруфизм как их собственное учение. Это крайне ошибочное утверждение мы находим как в источниках (Исхак Эфенди), так и в восточной и европейской исследовательской литературе. Об этом писали Х.Риттер, Э.Браун,[37] Б.Аталай и др., которые по сути отождествляли философские воззрения бекташитов с хуруфизмом. Так, Бесим Аталай в своем исследовании «Бекташизм» писал, что получивший, распространение в

[37] См. подр.: H. Ritter Die Anfanqe Hourufi secte. Oriens 7, № 1. Leiden, 1954; E.J.Browne, Persian literature under Tatar dominion. Cambridge, 1920, p. 365.

Турции, Болгарии и частично в Индии Бекташизм по вере своей – джафари, а в мистике, философии и теологии – хуруфизм.[38]

С подобной позицией, безусловно, невозможно согласиться, учитывая хотя бы историческое наличие в Турции собственной философской традиции и существование бекташитской идеологии до конца XIV- начала XV вв. – времени широкого проникновения хуруфизма в Турцию и в данную идеологию.

На наш взгляд, хуруфизм, связанный с именем Наими и Насими, можно считать одним из ярких и крупномасштабных истоков философии бекташизма, идейно обогатившим его *не изначально, а на определенном этапе его исторической эволюции*.

До влияния хуруфизма Бекташизм обладал и пантеистическими философскими воззрениями.

По бекташизму, как писал Б.Аталай в своей книге «Бекташизм», понимание «вахдат-и воджуда» очень просто и даже материалистично; он был органически связан с социальными доктринами революционного бабаизма.

Все отмеченное в совокупности, а не «невежество бекташитов», создало потенциальные возможности для приятия хуруфизма, органического слияния воедино философских и социальных доктрин этих двух духовно родственных течений, порожденных единым культурным регионом.

Хуруфизм как нельзя более соответствовал социокультурным запросам Турции конца XIV и последующих веков, поэтому, по-видимому, он и был воспринят многими бекташитами как часть их собственного учения. Однако и после этого, что следует особо подчеркнуть, бекташизм продолжал и свое самостоятельное существование. Это подтверждается наличием в турецких исследованиях информации о существовании с XIII по XX вв. в Турции бекташитов, бекташитов-хуруфитов и хуруфитов. О самостоятельном

---

[38] См. подр.:B. Atalay, Bektaşilik. İstanbul, 1341.

развитии в Турции наряду с бекташизмом и хуруфизма свидетельствуют, в частности, труды турецких мыслителей Сейида Исхака, Фириштезаде и др.

При выяснении взаимосвязи между бекташизмом и хуруфизмом следует обратить внимание на следующие два фактора:

1. Историческую эволюцию обоих течений;

2. Историческую неоднородность, наличие противоречивых тенденций в мировоззренческих позициях каждого из этих двух взаимосвязанных между собой течений. Последний фактор на наш взгляд получил неадекватное отражение в исследованиях Эрдоглана, Эроза, Билгисевена и др.[39]

Как отмечено в «Энциклопедии Ислама» (см. статью о бекташизме), бекташизм в Турции при Балим Султане меняет свой характер, в нем начинают преобладать моменты аскетизма, о чем свидетельствует наследие бекташитов данного периода.[40] Судя по произведениям поэтов-бекташитов, начиная с конца XVI- и начала XVII вв. (Kazak Abdal, Balli Baba, Abdal Ahu, Bedri, Dervis Mehmed, Fakir Edna и др.) в бекташизме все более и более преобладают мотивы уже не еретического суфизма, а имамизма, совместимого с господствующей идеологией. Однако элементы хуруфизма продолжают сохраняться в турецкой философской поэзии. В XIX веке с элементами хуруфизма мы встречаемся в стихах турецких поэтов-бекташи Саджида, Тураби, Ремзи, Вехби и др.

Изменения в социально-политической и идеологической жизни общества меняют роль бекташизма и его историческую оценку. В XIX-XX вв. пантеизм, разумеется, далеко не в состоянии был служить действенным идейным орудием борьбы против господства зла и насилия. Тем не менее, оппозиционное крыло данного течения даже сейчас является объектом идейной борьбы. Во второй половине XX века ряд исследователей, желая отмежевать бекташизм от современной ему идейно-политической борьбы,

---

[39] Fahrettin Erdoğan. 8 milyonluk Alevi Türklerine kızıl kommunist damğasını vuran sebilüreşatçılara cevap ve Bektaşilik, Ankara, 1956, Dr. Mehmet Eröz, Türkiyede Alevilik-Bektaşilik, İstanbul 1977, Dr. Amiran Kurtkan Bilqiseven, Dr. Eröze göre Alevilik-Bektaşilik, Türk dünyası araştırmaları, İstanbul, 1986 № 44.
[40] İslam Ansiklopedisi, Cüz 16, İstanbul, 1943.

доходит до отрицания активной роли его в политической и идеологической жизни средневековой Турции. Определенный интерес с этой точки зрения представляет работа Фахреттина Эрдоглана, написанная в полемическом духе и направленная против обвинения современных турков-алеви и бекташитов в «красном коммунизме».[41] Гневно выступает Эрдоглан против тех, кто призывает преследовать как коммунистов живущих в Турции, так и алеви и кызылбашей, это, по его мнению, фактически ведет к расколу нации. Ф.Эрдоглан полностью отрицает какую-либо связь этих течений не только с коммунизмом, но вообще с политической классовой борьбой, выставляя их, начиная со времен Гаджи Бекташа поборниками за все турецкое и ярыми националистами.

Из статьи Ф.Эрдоглана, к сожалению, неясно, чем было вызвано обвинение в алеви и кызылбашей 1956 г. в их причастности к коммунизму. Тем не менее, здесь важно другое – «спасая» бекташитов во имя сохранения иллюзии духовно-политического единства турецкого народа, Эрдоглан дошел до заведомого отрицания исторических фактов и исторической борьбы, в которой бекташизм принимал активное участие.

Итак, бекташизм, распространенный в Болгарии, Индии и ряде других стран, является относительно самостоятельным социокультурным течением турецкого происхождения, испытавшим в процессе своей эволюции значительное влияние хуруфизма.

1970 год

КЫЗЫЛБАШСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ И ЕЕ ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ
(вопросы концепции и методики исследования)
Тезисы

Критерием определения идеологического течения как самостоятельного феномена региональной культуры является *относительная*

[41] F. Erdoglan, 8 milyonluk Alevi Türklerine kızıl kommunist damğasını vuran sebilüreşatçılara cevap ve Bektaşilik, Ankara, 1956.

оригинальность его теоретико-философских позиций, его самостоятельный путь развития, его значимость в культурной и социальной жизни региона.

В свете сказанного кызылбашскую идеологию и философию правомерно рассматривать как самостоятельные направления социокультуры исламского региона, а *не только* как часть суфизма и шиизма, что зачастую наблюдается в исследовательской литературе.

Кызылбашская идеология подобно идеологии любого другого самостоятельного идеологического течения региона имела *свой* цикл существования, свои начало и конец в региональной жизни, свое особое место в философской культуре и социополитическом развитии. В каждой из этих областей она эволюционировала, шла от еретического пантеизма к ортодоксальному монотеизму, от идеологии демократических слоев народа до идеологии шахов и идеологической опоры империи, карающей демократические ереси.

К течению и его философии в целом неприменимы однозначные определения и ценностные критерии типа: прогрессивное либо реакционное, еретическое, мистико-пантеистическое либо ортодоксально-мистическое, демократическое либо антидемократическое и т.д.

В свете изложенного в серьезной научной корректировке нуждается существующая в литературе интерпретация места кызылбашской идеологии и ее философского аспекта в системе социокультурной жизни региона, в частности определение ее связей с суфизмом, хуруфизмом, бекташизмом и т.д.

19.. г.

ЖУРНАЛ И ЕГО ПРОБЛЕМЫ

(Вступительная статья к журналу
«Проблемы восточной философии»)

Философская мысль исламского региона Востока восходит к древности. В этот период делались попытки ее осмысления, оценки и освоения. От века к веку рос интерес науки к данному феномену, ширились

масштабы исследования его как внутри, так и за пределами региона. В настоящее время философская мысль народов исламского региона – объект серьезных исследований культурологов, в частности философов, представляющих как Восток, так и Запад. Публикуются монографии, статьи, проводятся всемирные и региональные конгрессы, симпозиумы, семинары, посвященные культуре и философии Востока.

Однако до сих пор научные контакты между философами – ориенталистами, специализирующимися по философии исламского региона, не носят систематического характера. Почти полностью отсутствует научная координация проводимых исследований, неудовлетворительна информация об опубликованных и планируемых работах. Все это, безусловно, негативно сказывается на уровне исследований.

Среди многочисленных периодических изданий, освещающих, в частности, отдельные вопросы философии исламского региона, до сих пор нет специального печатного органа, объединяющего философов-ориенталистов разных стран мира и призванного обсуждать основные проблемы региональной философии. Все это, обусловливило потребность в создании специального журнала, задачами которого должны стать следующие:

- выявлять, научно определять и по мере возможности способствовать решению проблем региональной философии;

- акцентировать внимание на неразработанных и дискуссионных проблемах;

- вскрывать и аргументировать необъективность тенденциозно-негативных трактовок и оценок региональной культуры и философии в целом, а также культуры и философии бывшего советского Востока – в частности;

- информировать мировую научную общественность о прошлом и настоящем философии исламского региона, акцентируя внимание и на малоизвестных философских культурах отдельных этносов;

- налаживать и укреплять научные контакты между философами – ориенталистами и культурологами различных стран и континентов. В журнале предполагается исследование проблем философии в социоэтнокультурном контексте. Конкретный перечень проблем, которые намечается осветить в журнале, отражен в предложенном редакцией «Банке проблем». Публикуя «Банк проблем» на восьми языках (восточных и европейских), мы рассчитываем на масштабность его обсуждения читательской аудиторией, в первую очередь философами и культурологами. На основе присылаемых в журнал предложений и замечаний «Банк проблем» будет корректироваться, дополняться и печататься в обновленном варианте.

С помощью «Банка проблем» мы надеемся: установить контакты, обеспечивающие взаимоинформированность относительно прошлого и настоящего региональной философии; определять совместными усилиями исследователей разных стран, корректируя круг актуальных проблем, стоящих перед региональной философией, перспективы развития исследований в данной области в мировом масштабе; способствовать созданию координации исследований в различных масштабах (страна, регион, мир), которая на сегодняшний день отсутствует, но крайне необходима в научном плане. [1].

Выбор журналом в качестве основного объекта исследования проблем восточной философии в системе культуры исламского региона обусловлен причинами научного и нравственного порядка. Не секрет, что в прошлом наблюдались отход от научной объективности в трактовке восточной философии региона исламской культуры, осознанное либо неосознанное попрание принципов объективности и гуманизма в освещении духовной культуры данного региона, а также отсутствие необходимой научной информации о культуре (включая и философию) не только в масштабах мировой, но и своей региональной науки. Все это обусловливает сегодня научную актуальность журнала.

Может возникнуть вопрос о целесообразности либо степени целесообразности деления философии и шире – культуры, по географическим регионам типа: западная, восточная, северная, северо-западная и т.п. Деление это, естественно, условно, тем не менее, оно основано на специфике мировоззренческого развития данных регионов и потому принято культурологией.

В условиях демократизации независимых государств, входивших в состав бывшего СССР, стало возможно объективное исследование региональных культур. Ученые, хотя и в неравной степени, постепенно освобождаются от страха перед реальным и возможным обвинением в шовинизме, национализме, панисламизме, пантюркизме, панхристианстве, панславизме, сионизме и т.д. и т.п.

В настоящее время научная общественность России и ряда других стран мира активно и увлеченно проводит разноплановые исследования, посвященные культуре славянских народов, русской культуре в системе христианской духовной культуры и т.д. В государствах, возникших на месте распавшегося СССР и исторически входивших в регион исламской культуры, также возрос интерес исследователей к изучению культуры исламского Востока.

Исследование регионального уровня культуры имеет свою научную и нравственную значимость. Изучение региональной культуры, представляющей переходную ступень от этнокультуры к мировой культуре, дает возможность научно проследить объективную взаимосвязанность человечества в значительно более широких масштабах, чем исследования этнокультур. Оно выявляет общее и особенное в развитии культуры, локализованной в относительно широких территориальных границах регионов, способствует духовному единению входящих в регион этносов через осознание последними своей культурной общности.

Нравственная задача региональных исследований – пробуждая чувство регионального единства, все время подчеркивать региональное как часть

мирового, общечеловеческого; помочь личности через осознание своей сопричастности к региональной культуре осмыслить свою сопричастность к мировой культуре; помочь понять, что деление на этно- и региональные культуры относительно, условно, а единство их в составе мировой общечеловеческой культуры – безусловно, абсолютно. Исходя из данного тезиса, журнал намерен строить свою научную программу.

Ознакомившись с «Банком проблем» журнала, читатель увидит, что проблемы региональной философии предполагается представить в нем на фоне социоэтнокультурного развития собственного региона и в непосредственной связи с инорегиональными культурами, внутреннее единство и общность которых и создают феномен и понятие общечеловеческой культуры, ибо исследование региональной культуры, различных аспектов ее, включая и философию, а также уточнение объема и содержания отдельных ее областей, их научно-категориального аппарата, ценностных критериев может быть успешным только в контексте мировой культуры.

Анализ вопросов, предлагаемых в «Банке проблем» и в публикациях журнала, послужит, как мы надеемся, достаточной аргументацией и для утверждения, что при всей своей специфичности локальные, региональные культуры есть продукт универсального человеческого мышления. Он подтвердит справедливость замечательного, проникнутого высоким гуманизмом тезиса Ибн Рощда, который в трактовке латинских аверроистов сформулирован как «Разум всех людей един» [2].

Редакция в полной мере осознает, что выделение культур и, соответственно, философий регионов как специальных объектов исследования, выявление общего и особенного в них требуют предельной научной осторожности и такта. Перегибы здесь чреваты множеством нежелательных последствий. Поэтому редакция просит своих будущих корреспондентов быть максимально корректными при освещении культуры и философии отдельных народов и регионов.

***

Объем и содержание понятия «философия исламского региона» представляются не всегда однозначно. В научной литературе Востока и Запада мы неоднократно встречаемся с отождествлением феноменов и понятий «исламская философия» и «философия исламского региона».

Между тем, «исламская философия» по логике вещей должна охватывать философию данной религии, теософию либо теологическо-теософский компонент, входящий в философию. «Философия региона исламской культуры», или «философия исламского региона», - совокупность философских учений региона: происламских, антиисламских и в той или иной степени индифферентных к Исламу.

Используя в журнале понятие «философия исламского региона», мы имеем в виду философию народов, исторически и в настоящем причастных к данному культурному региону, включая и философию народов бывшего Советского Союза, исторически и в настоящем в той или иной форме связанных с религией ислама [3].

Журнал интересует и доисламское прошлое, и перспективы развития философии народов избранного им региона.

Учитывая неоднозначность трактовки в современной исследовательской литературе категорий «культура», «наука», «философия», отметим, что мы исходим из понимания культуры, науки, философии как универсальных феноменов общественного бытия и сознания.

Так, философия любого региона и народа стоит перед проблемами онтологического гносеологического плана, перед необходимостью теоретического осмысления и отражения (обобщенной трактовки) взаимосвязей и движения в окружающем нас бытии, а также перед относительно более частными проблемами этико-, эстетико- и социально-философского планов и пытается их решать.

Мы не стали бы акцентировать внимание на данных вопросах, если бы не сознавали, что в мировой науке продолжает существовать тенденция к

обособлению региональных культур Востока и Запада до степени почти полного отделения их друг от друга. Это тенденция – подчеркнуть сущностное отличие западной философии, а равно и культуры, от восточной, связать их с признанием «западного» и «восточного» способов мышления с утверждениями о том, что в исламском регионе существует своя религиозная философия и привнесенная сюда извне «естественнонаучная» философия. Подобного рода утверждения вытекают из некомпетентности в вопросах истории науки и философии как исламского, так и европейского регионов. Стоит обратиться к синхронному сравнительному анализу средневековой философии исламского и западноевропейского регионов, как исчезает миф о религиозности философии исламского региона и нерелигиозности, светском характере философии христианского региона. Данная тенденция, чреватая антинаучными выводами и концепциями, также обусловливает, как нам кажется, своевременность появления нашего журнала с его «Банком проблем».

***

Одной из основных задач журнала является освещение философии народов бывшего советского Востока. Данная задача выделяется нами в числе основных по причине недостаточной исследованности древней и богатейшей философской мысли этих народов в научной литературе (будь то национального либо союзного масштаба) советского периода. Достаточно сказать, что за 70 лет советской власти ни один из народов исламского региона не имел возможности создать историю своей региональной философии [4]. Это произошло вследствие того, что за эти годы ученые советского Востока, как и ученые бывшего Союза в целом, были лишены возможности дать объективный научный анализ истории своей региональной философии.

Страх перед обвинениями в различных «пан…измах», уводивший от желания исследовать региональные срезы истории философии, провоцировал в лучшем случае разработку только этнофилософии. Последнее же нередко

вело в научной сфере к обострению межэтнических конфликтов, борьбе за национальное наследие, в частности за таких классиков региональной культуры, как Фараби, Ибн Сина, Низами, Насиреддин Туси, которые, хотя и принадлежали по своему рождению к отдельным этносам региона, по образованию, характеру наследия, многоязычию творчества выражали культуру региона в целом.

О неудовлетворительности исследований по философии народов исламского региона бывшего Союза наглядно свидетельствует и соответствующая научная литература того периода. Позиции ее не всегда были объективными и корректными.

Чтобы не быть голословными, обратимся к фактам из истории и современного освещения философии и культуры народов исламского региона в бывших союзных изданиях.

Крайне неполно и противоречиво излагалось развитие философской мысли народов СССР. Причем тенденция к необъективности и недопустимая некорректность особенно возросли, как это ни парадоксально, за последние годы.

Хотя и общеизвестно, что среди народов бывшего Союза народы исламского региона исторически были в числе обладателей наиболее древней и богатой философии, тем не менее их наследие всегда представлялось куцо, без глубокого научного анализа и нередко без соответствующих объективных оценок их научной и исторической значимости. Пределом некорректности по отношению к философскому наследию народов исламского региона бывшего Союза явился опубликованный в 1989 г. в Москве двухтомный учебник для высших учебных заведений под названием «Введение в философию».

В этой работе, пространно повествующей о перестройке в науке, об этике и социальной ответственности ученого, обращение с философией Востока, и в частности бывшего Советского Востока, не может не вызвать изумления.

Древний Восток представлен в книге только Индией и Китаем (?!), которые по словам авторов, на протяжении веков оставаясь в замкнутом пространстве традиционных мыслительных структур, заняты были преимущественно лишь комментированием и истолкованием своего наследия. Этим авторы объясняют застойность, отсутствие либо неполноту Возрождения и неразвитость здесь традиций рационализма. После подобной оценки авторы книги к данному региону (его средневековью, эпохе Возрождения, новому времени) более не возвращаются.

Философия народов Советского Востока фигурирует в книге в подразделе «Особенности развития философской мысли народов СССР», который занимает стр. 192-220; из них стр. 194-208 даны под заголовком «Традиции и особенности русской философии XI-XIX вв.»; а стр. 208-220 – под названием «Национальные философские культуры (?!) народов СССР: основные этапы развития, направления проблемы» [5]. Обратите внимание на соотношение страниц: 14 к 12.

Недоумение вызывает как выделение русской философии из состава национальных философских культур народов СССР, так и предоставляемое ей особое положение. Далее авторы книги утверждают, что «Интегрирующим фактором, который постоянно связывал национальные культуры нашей страны в определенную целостность, которую мы называем философией народов СССР, стала русская философия» [6, с.194]. Между тем общеизвестно, что связующим началом, стержнем философии советской эпохи была марксистская (а не русская) философия; философии народов Союза (а русская философия, безусловно, входит в их число) в советский период были национальными по языку и марксистскими по так называемому «интегрирующему фактору».

Авторы впервые рассматривают философию народов бывшего СССР по религиозным регионам. Из мусульманских народов Союза их внимания удостоились только среднеазиатские народы, которым в книге в схематичной форме приписан ряд основных течений исламской философии и культуры в

целом, и даже великий философ арабов Ибн Рошд. При всем при этом изложению и анализу философии народов Средней Азии авторы отвели чуть больше трех страниц. Азербайджанской философии, начало которой восходит не к XI в. (ср. с русской философией), а к эпохе, значительно более ранней, в разных главах уделено около 10 строк.

Наиболее авторитетными философскими журналами союзного масштаба являлись, как известно, журналы «Вопросы философии» и «Философские науки». Обзор их содержания за 1981-1991 гг. показал, что философии народов исламского региона Союза в них уделено недопустимо мало внимания. Публикации ограничивались в основном освещением юбилеев классиков философии республик и рецензиями на некоторые изданные там книги. Так, в «Вопросах философии» (журнал выходит 12 раз в год) за 10 лет (1981-1991 гг.) не опубликовано и 10 серьезных, исследовательского плана статей по философии народов советского Востока (исключение – юбилейные статьи).

Относительная ограниченность объема названных журналов, стремление полнее отразить научно-теоретические проблемы и русскую философию практически не оставляли места для публикаций по региону советского Востока, древность и богатство философии которого – хрестоматийная истина. Достаточно отметить, что рубрика «Из истории отечественной философской мысли» (см. номера за 1991 г.) целиком посвящена проблемам русской философии.

Совершенно неудовлетворительно отражались культура и философия народов исламского региона бывшего Союза и в литературно-художественном и историко-культурном иллюстрированном журнале Советского фонда культуры при Госкомпечати бывшего СССР «Наше наследие». Статьи и иллюстрации журнала отражают в основном русскую культуру и частично культуру других христианских народов бывшего Союза.

Крайне противоречиво и подчас с грубейшими ошибками освещено философское наследие народов советского Востока в энциклопедиях и

прочих научно-справочных изданиях союзного масштаба, в частности в изданных в Москве «Философской энциклопедии» (1-5 т.), «Философском энциклопедическом словаре», энциклопедическом словаре «Ислам» и др.

Ярким выражением авторской и издательской некорректности по отношению к культуре народов «окраин» бывшего Союза, куда входит и культура народов исламского региона советского Востока, является широко тиражировавшаяся брошюра А.И.Солженицына «Как нам обустроить Россию. Посильные соображения». Раздел брошюры «Слово к великороссам» начинается фразой: «Еще в начале века наш крупный государственный ум С.Е.Крыжановский предвидел: «Коренная Россия не располагает запасом культурных и нравственных сил для ассимиляции всех окраин. Это истощает русское национальное ядро». Продолжая данную мысль, А.И.Солженицын пишет: «А уже сегодня это звучит с тысячекратным смыслом. Нет у нас сил на окраины, ни хозяйственных сил, ни духовных. Нет у нас сил на империю… Она размозжает нас, и высасывает, и ускоряет нашу гибель».

К счастью, эпоха «перестройки и гласности» раскрыла глаза всем, включая и народы бывшего Союза, на нищенское экономическое положение окраинных республик, в котором они оказались сначала благодаря включению в состав Российской империи, а затем в состав Союза. «Окраины» стали сырьевым придатком России, а впоследствии так называемого «Центра»: нефть, хлопок и прочие богатства изымались у них за гроши, а сами они были ввергнуты в экологический ад.

Кощунственно звучат претензии к якобы высасывающим русскую культуру «ассимилируемым» народам и поражает сострадание и боль автора за «ассимилирующих» эти народы Россию и русских. Не естественнее ли было бы сострадание к «народам окраин», оказавшимся завоеванными одной из наиболее отсталых в экономическом и политическом отношениях империй, которая, блюдя свои имперские интересы, стремилась ассимилировать и русифицировать их?

Вина ли народов «окраин», что их, обладателей высокой древней и средневековой культуры, отсекали от их прошлого, от их традиций, религий, лишали этнического самосознания, открыто вели к языковой ассимиляции, и все это для того, чтобы готовить империи манкуртов. Разве перед А.И.Солженицыным не вставали эти вопросы? Или он был в неведении об истории нерусских, «окраинных» народов России, разве не знал хрестоматийных истин о великих цивилизациях, которым были сопричастны многие из окраинных народов империи?! Или он забыл, как из «окраинных» народов выбивали их историческую память? Неужели А.И.Солженицын не понимает, что ныне эту неблаговидную миссию выполняет он, внушая народам «окраин» и всему миру, что «окраины» паразитировали и паразитируют на «русском национальном ядре», «русской духовности», «русской культуре», «высасывая» последние?

К сожалению, данная и сходного рода позиции стимулируют расцвет этнического неприятия и распространение антигуманизма в различных его проявлениях.

Миссия журнала, состоит в том, чтобы, вскрывая подобного рода недостатки и искажения, содействовать воссозданию объективной картины истории философии народов региона в контексте их социоэтнокультуры, а также в контексте региональной и мировой культур.

***

Одним из непреложных требований к публикациям в журнале мы считаем ясность изложения, доступность их широкому кругу читателей и прежде всего учащейся молодежи, которая призвана в будущем представлять нашу культуру. Это обеспечит журналу выполнение просветительской, гуманитарной миссии, ибо народы региона, в частности молодежь, через освоение культуры, к которой они исторически и в настоящем сопричастны, будут осознавать свое этническое достоинство, свою причастность к мировой культуре, мировому сообществу. Данный путь – один из наиболее

оптимальных в формировании этнического самосознания, которое является неотъемлемой частью самосознания личности.

Вместе с тем журнал является не научно-просветительским в общепринятом понимании, когда читателю преподносят готовые выводы и решения, а сугубо научным, стимулирующим читателя к поиску и выявлению истины. Его цель – активизировать в читателе творческое начало через приобщение его к проблемам культуры своего региона.

***

Предлагаемый в «Банке проблем» комплекс вопросов, как мы надеемся, будет в той или иной степени отражен в присылаемых в журнал статьях. На одном из них – соотношении понятий «этнос», «этногенез» и «этнокультура» – считаем необходимым остановиться.

Необходимость обращения к данному вопросу вызвана невозможностью говорить об этнокультурах, из совокупности которых состоят и региональные, и мировая культура, без четкого и однозначного определения понятия «этнос». А такового, как известно, в мировой науке нет и поныне. Отсюда и отсутствие критериев самоопределения этносов, древности этносов и этнокультур, отсюда и бесконечные споры, провоцирующие взаимонеприязнь и этнические конфликты. Так, в научной литературе и публицистике применительно к современным народам мира мы неоднократно встречаемся с понятиями «древняя нация», «нация (народ) древней культуры», «нации-пришельцы», «варвары» и т.д.

Учитывая научную и нравственную значимость данной проблемы, ее чрезвычайную актуальность в современной социополитической ситуации, особенно в государствах, возникших на месте бывшего Союза, считаем необходимым в первом же номере журнала изложить свое понимание связанных с ней вопросов. При рассмотрении последних целесообразно, очевидно, обращение к некоторым общим закономерностям развития этногенетических процессов и процессов развития этнокультур.

Появление первого этноса, либо этносов, возможно, следовало бы датировать появлением их языка, что предполагает компактное проживание людей на определенной территории и, естественно, вытекающую отсюда общность хозяйственной жизни, бытовых отношений, мировоззренческих представлений. Бесспорно, что от этого первоначального этноса, либо первоначальных этносов, происходит все этническое многообразие мира.

Образование новых этносов исторически базируется на процессе объединения и разъединения существующих этнических единиц. Исторические судьбы (миграция, экономические связи, войны, смена религий и т.д.) обусловливали продолжение существующих этнических компонентов и начало последующих этносов, которые появились, «используя» их в качестве фундамента.

Исчезновение и появление этносов – это органический процесс жизни единого живого социума. В жилах каждого человека течет смешанная кровь поколений его этнических предков, она – свидетельство и залог общности, братства человечества.

Каждый этнос современности, уходя своими этническими корнями в историю, обладает правом на историческую память, проявлением которой является история культуры его предков. В этом ракурсе постановка вопроса об этносах, имеющих право на древнюю культуру, и этносах, лишенных такого права, неприемлема не только в этическом, но и в научном плане. И, конечно же, руководствуясь нравственными принципами, следует отметить, что разговоры о преимуществах «библейских» народов перед «небиблейскими» не имеют под собой никакого основания. Признание прародителями человечества Адама и Евы аврааматическими религиями есть одновременно и признание того, что все их потомки – «библейский народ» либо «библейские народы» [7].

Что касается весьма дискуссионной в современной культурологии, а также в реальной политической и идеологической жизни общества проблемы древности отдельных этнокультур и пресловутой борьбы между народами за

свое культурное наследие, то нам кажется очевидным, что любой этнос имеет право на историю культуры своих предков, т.е. этносов, исторически участвовавших в его этническом формировании. Будучи исторически сопричастным различным региональным (имеются в виду географические, религиозно-культурные, языковые регионы) культурам, он сопричастен через них единой мировой культуре.

Предлагаемый журналом региональный аспект (срез) исследования культуры, как мы надеемся, снимет, либо смягчит, остроту споров о культурном наследии отдельных этносов, в частности этносов, входящих в исламский регион, где общность региональной культуры, особенно в средние века, была обусловлена самой спецификой образования. Каждый представитель культуры этого периода, наследие которого вошло в классику региональной культуры, как правило получая образование в нескольких научных центрах Ближнего и Среднего Востока, обретал энциклопедические познания в области естественных, точных и гуманитарных наук, на основе которых и формировалось его мировоззрение.

Итак, этнос как историческая категория есть компактная общность людей в определенных временных рамках, объединенных единством территории, социальной жизни, языка и культуры. Границы культуры современных этносов шире границ территориальных и временных рамок их пребывания в современном этническом качестве, ибо включают в себя их историческую память и культуру, в которой эта память материализовывалась. Исходя из данного положения, в «Банк проблем» в качестве объектов исследования включены доисламские культуры народов региона.

Рассмотрение регионального среза культуры отнюдь не отрицает и не принижает место этнокультуры в системе региональной, а, наоборот, акцентирует органичность ее вхождения в региональную культуру как части в целое.

КРЕДО ЖУРНАЛА:

1. Объективность, отсутствие политической, конфессиональной и т.п. тенденциозности.

2. Гуманистическая программа, осуществляемая путем приобщения личности через этнокультуру к региональной и мировой культурам, углубление чувства ответственности за культуру, к кторой она причастна.

3. Аргументированное опровержение публикаций, фальсифицирующих региональную культуру и оскорбляющих этническое достоинство ее носителей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Речь может идти о координации как тематики исследований, так и позиции исследователей по отдельным вопросам посредством дискуссий как на страницах журнала, так и на соответствующих конференциях, симпозиумах, семинарах. Это тем более целесообразно, если учитывать тот факт, что посвященные региональной культуре международные симпозиумы, семинары и т.п. нередко ставят сверхобщие проблемы. Отсутствие четкой конкретизации задач, в определенном смысле случайность выбора проблем (юбилеи и пр.) нередко ведут к много- и мелкотемью, к невозможности научных обобщений и хотя бы относительной унификации либо ясной поляризации представлений по концептуальным дискуссионным вопросам региональной и глобальной культуры.

2. Принятие данного тезиса великими гуманистами мира, такими, как Ибн Рошд (Восток) и латинские аввероисты (Запад), естественно и закономерно. Тезис этот – свидетельство единомыслия восточной и западной культур, нитями преемственности он прочно связан с предшествующей культурой обоих регионов, исходно признававших единство рода человеческого и единство его разума.

3. Характерно, что связь с религией не была утеряна и за прошедшие 70 лет истории бывшего Союза. Религия всегда была объектом внимания науки и философии. Отношение к ней сказывалось и в оценках ее места и роли в истории каждого из аспектов культуры, и в активной пропаганде атеизма.

4. Нам могут возразить, что никто этому не мешал. Однако при партийно-государственном планировании и контроле, наверное, можно было бы добиться издания истории философии народов советского Востока, если бы исподволь и искусно насаждаемый дух безразличия к собственному этнокультурному наследию органически не переплелся с традиционным для культурологов данного региона чувством страха перед клеймом политической неблагонадежности.

Страх этот родился еще в период существования Российской империи и обусловлен имперским отношением к колонизированному исламскому населению. Именно поэтому ученые исламского региона бывшего Союза основное внимание уделяли изучению не национального культурного наследия, а распространению в своих странах философии марксизма-ленинизма.

5. Неясны ни научные, ни нравственные принципы, руководствуясь которыми авторы пишут о «философии» одних и «философской культуре» других народов.

6. Введение в философию. – М., 1989, ч.1. (кстати, «философия народов СССР» и «культура народов СССР» - неадекватные понятия).

7. Что касается упоминания названий некоторых этносов в Библии, то это еще не свидетельство древности этноса, носителя данного этнонима, ибо часто новообразованные этносы, поменявшие территорию обитания, мировоззрение и язык, сохраняют этноним одного из своих древних предков.

БАНК ПРОБЛЕМ ЖУРНАЛА
«Проблемы восточной философии»

Наряду с традиционными для философских исследований вопросами онтологического, гносеологического и пр. плана редакция считает целесообразным публикацию в журнале статей по следующим проблемам:

1. Методологические и нравственные проблемы исследования философии и истории философии Востока.

2. Проблема унификации научно-категориального аппарата культурологии и философии.

3. Понятия «философия», «история философии».

4. Этногенезис, этнокультура, этнофилософия. Объем и содержание понятий «этническая философия», «региональная философия», «философия региона исламской культуры».

5. О взаимосоотнесенности региональной философии со всемирной философией и философией отдельных этносов.

6. О взаимосвязях разнорегиональных культур, в частности философии различных регионов.

7. Сравнительное структурно-типологическое исследование философии разных регионов (теоретический и конкретно-исторический аспекты).

8. «Запад-Восток» в философии (исторически и на современном этапе).

9. Древний период в развитии философских представлений народов тюркоязычного региона.

10. Древний период в развитии философских представлений народов ираноязычного региона.

11. Древний период в развитии философских представлений народов арабоязычного региона.

12. Роль археологических исследований в реконструкции философских представлений народов региона исламской культуры в древности.

13. О философских представлениях шаманизма.

14. К исследованию общности в философии арабоязычных, ираноязычных и тюркоязычных народов (постановка проблемы, пути ее решения).

15. Отражение социального, этнического и культурного развития в философии народов исламского региона.

16. Основные этапы развития городской цивилизации исламского региона и их отражение на региональной философской мысли.
17. О специфике городской цивилизации тюркоязычного региона и ее отражении в региональной философии.
18. О развитии культуры и философии в исламском регионе в период монгольского владычества.
19. Взаимосвязи мифологии, религии, науки, искусства, музыки и философии, исследование данных феноменов в регионе исламской культуры (теоретический и исторический аспекты).
20. Специфика ислама как религии и ее отражение в культуре, в частности философии исламского региона.
21. Отражение многорелигиозности на территории исламского региона на специфике развития региональной философии, в частности философии отдельных течений.
22. Сравнительный анализ этических и философских представлений иудаизма, христианства и ислама (общее и особенное).
23. О соотношении философии и теософии в исламском культурном регионе.
24. О формах выражения гуманизма в философии исламского региона.
25. Философия восточного (регион исламской культуры) Ренессанса, Просветительства, Романтизма и т.д. в сравнении с Западом и в контексте истории всеобщей философии.
26. Философия антирелигиозных и неортодоксальных течений региона исламской культуры.
27. Пантеизм в философской мысли Востока и Запада.
28. О философских течениях в исламском культурном регионе XIX-XXвв., философский и религиозный аспекты данных течений на современном этапе.

29. Мировоззренческие течения исламского региона в Европе и Америке XIX-XX вв. Философский и религиозный аспекты данных течений на современном этапе.

30. Сравнительное исследование мистицизма в средневековой и современной философии Востока и Запада.

31. Роль философских традиций в развитии философии исламского региона.

32. Взаимосвязи современной восточной и западной философии с различными религиями; общее и особенное в этих взаимосвязях.

33. Взаимосвязь философии региона исламской культуры с философией Дальнего Востока (Китай, Япония) и Индии (история и современность).

34. Особенности современной философии народов исламского региона бывшего СССР. О перспективах развития этой философии.

35. Информация об исследованиях в области истории и современной философии народов региона исламской культуры.

36. Взаимосвязь науки, религии и философии в настоящее время (постановка проблемы и решение ее на опыте культуры отдельных народов).

37. Философия исламского культурного региона в научной литературе Европы, США, бывшего СССР и т.д. (информация, анализ).

38. Европейская, американская, дальневосточная философия в научной литературе исламского культурного региона (информация, анализ).

***

Возможно, целесообразно было бы рассмотрение и следующих проблем:

1. Уфология, мифология, религия, философия и их взаимосвязь.

2. Идеи и концепции социальной утопии в культуре Востока и Запада (сравнительный анализ).

ПРОБЛЕМЫ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Вопросы исследования истории Азербайджанской культуры

Исследование истории национальных культур в настоящее время обретает особую научную и политическую актуальность. Демократизация в постсоветском пространстве создает реальные возможности, минуя бюрократическо-административные ограничения Центра, для изучения отдельными народами истории своих этнокультур, представляющих собой неотъемлемую часть исторического бытия этносов. Изучение последних необходимо для формирования национального самосознания, чувства национального достоинства, без которых немыслим равноправный союз наций. Возможность свободного широкопланового и глубинного исследования своего этнокультурного наследия появилась в настоящее время и у современных азербайджанских культурологов, в частности у историков азербайджанской культуры.

Однако, научное исследование многочисленных проблем истории азербайджанской этнокультуры сопряжено с решением ряда общих проблем культурологии (советского периода), преодолением ее неверных либо не совсем точных представлений о категориях и закономерностях этнокультурного развития.

Перед этнокультурологами, включая и азербайджанских исследователей, стоит задача одновременного решения общетеоретических и частных, специфически национальных проблем.

Так, прежде чем создавать историю своей этнокультуры, азербайджанские исследователи, учитывая научную неразработанность категориального аппарата современной этнографии, должны определить свои позиции в понимании того, что есть этнос (племя, народность, нация) и каковы закономерности его самоопределения и развития. В частности, в настоящее время особое внимание должно быть уделено роли религии и самоопределения этноса.

Перечисленные вопросы (отправные при изучении этнокультуры), в современной, переименованной в этнологию, этнографии и смежных, связанных с изучением этнокультуры, науках в настоящее время представлены часто нечетко и противоречиво.

Изучение истории этнокультур прежде всего требует определения границ и соотношения понятий «этнос», «территория этноса», «этнокультура». Иными словами, изучение истории отдельных аспектов азербайджанской культуры с необходимостью предполагает относительную унификацию представлений об азербайджанском этносе, этнических единицах, из слияния которых сформировался этот этнос, о территории и времени его формирования.

Без относительной унификации представлений исследователей по данным отправным, исходным позициям их исследований этнокультурная история Азербайджана не может состояться как научная дисциплина.

Исследование этнокультурной истории азербайджанцев также требует относительной унификации представлений азербайджанских культурологов по следующим, общим для азербайджанской культурологии, позициям:

1. по определению основных истоков азербайджанской культуры (шаманизм, зороастризм, христианство и ислам) и выявлению места (элементов, влияний) каждой из этих культур в процессе развития азербайджанской этнокультуры;

2. по трактовке и исторической оценке роли ислама, ортодоксальных и многочисленных неортодоксальных течений исламского культурного региона в историческом развитии азербайджанской культуры;

3. по проблеме исследования истории азербайджанской культуры в системе региональных культур (имеются в виду различные религиозные и географические регионы, например, исламский культурный регион, кавказский и закавказский культурные регионы и т.д.). Изменение политическрй ситуации создало возможности и для объективного изучения истории азербайджанской культуры в сфере культур тюркоязычных народов;

4. по унификации категориального аппарата азербайджанской культурологии и определению понятий «Азербайджанское Просвещение», «Азербайджанский Романтизм» и т.д.

Относительная унификация представлений по перечисленным выше вопросам может быть достигнута путем научных дискуссий различных форм и уровней, и диктуется она необходимостью относительно однозначной трактовки истории этнокультурного развития в отдельных исследованиях конкретного и общего плана, прежде всего в многотомных изданиях по истории, истории языка, философии, литературы, искусства и других аспектов азербайджанской культуры.

Однако требование унификации, разумеется, не направлено против научного поиска, против плюрализма позиций. Речь идет только об относительной, в пределах разумного унификации позиций по основным концептуальным проблемам культурологии. Непреложным, однако, является требование: в тех случаях, когда в публикациях отсутствуют унифицированные позиции, обязательно указывать на наличие иных мнений и решений по рассматриваемым вопросам. Если это, с одной стороны, диктуется научной этикой, то с другой, этого требуют интересы читателя-этникоса, в котором история его этнокультуры призвана воспитать чувство национального самосознания и самопознания.

P.S.

Порождением политических и идеологических деформаций, имеющих место в теории и практике межнациональных отношений современности, является и деформация представлений о «национальном» и «националистическом» (в научной литературе и публицистике имеют место попытки выдать национальное самосознание и национальное достоинство за «национализм»), о пантюркизме, панисламизме, а также попытки обвинений в искусственном «удревлении» культурного наследия, которые должны стать объектом серьезного анализа азербайджанских культурологов, ибо данные

деформированные понятия чаще всего используются при характеристике именно их научных позиций.

Вопрос обсуждения данных дефиниций, имеющий не только научное, но и политическое значение, на наш взгляд, обязательно должен стать объектом и науки и публицистики Азербайджана.

Учитывая чрезвычайную важность изложенных проблем, думаем, что для их решения должны быть объединены усилия разнопрофильных специалистов Республики; планирование организации работ в этой области должно осуществляться Отделением гуманитарных наук НАНА.

1992 год

О КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМАХ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ПУТЯХ ИХ РЕШЕНИЯ

Культура, будучи одной из форм самовыражения этноса, проявления его реализованных материальных возможностей и духовности, выполняет и функцию определителя его места в социуме в целом. Одновременно она является фактором, формирующим этническое самосознание и достоинство, без которых невозможно выживание и развитие этноса. Посему роль и значимость этнокультур, естественно, предельно возрастают в периоды становления политического суверенитета этносов, в периоды создания их национальных государств.

В настоящее время подобную ситуацию можно наблюдать в национальных республиках бывшего СССР, включая и Азербайджан.

Перспективы развития азербайджанской культуры связаны с решением ряда принципиальных проблем социально-политической жизни страны, с научным осмыслением происходящих здесь процессов в их совокупности и

развитии, с научно аргументированным планированием в стране культурного строительства.

В реализации данных задач особое место принадлежит азербайджанским культурологам и философам, которые должны:

1. четко определить сущность социально-экономического строя Азербайджана на современном этапе, ибо одной из основных закономерностей развития духовной культуры является, как свидетельствует история, его связь с социально-экономическим развитием этноса и прежде всего с его политическим строем, с основными тенденциями развития его политической жизни (связь эта может носить и относительно непосредственный и опосредованный характер);

2. провести серьезную работу по осмыслению методологических принципов и научного освещения процесса развития своей культуры, исходя из традиций и, в частности духовных ценностей предшествующей мировой культуры. Организации, связанные с культурным строительством в Республике (Министерство культуры, Министерство народного образования, академии, многочисленные НИИ и высшие учебные заведения), могут, критически проанализировав существующие методологические принципы своего исследования, избирательно подойти к ним при планировании, координации и реализации научной и учебной работы в Республике.

3. ясно определить в научном и организационном планах свое отношение к созданию истории и истории культуры, включая и историю философии, азербайджанского этноса.

Должны подлежать уточнению и оценочные критерии, определение которых, как известно, имеет не только научное, но и большое социально-политическое значение.

Попытаемся относительно подробнее раскрыть суть перечисленных проблем.

Проблема первая. Распад социалистической системы и СССР прежде всего был связан с отказом от экономического базиса социализма, который в

настоящее время находится в состоянии «перестройки». Процесс «перестройки» практически охватил почти всю (за некоторыми исключениями) систему социалистических стран, в том числе бывшие республики Союза. Каждая республика в зависимости от специфики своей экономической, социально-политической и культурной жизни перестраивается по-своему. Но есть между ними некая общность, определяющаяся их совместной жизнью в течение 70 лет в составе Союза. В экономике все возвращаются к частной собственности, вводя, вживляя ее в свою экономику разными (по темпам и объему) «порциями». Все в стыдливой растерянности при определении насаждаемого ими социально-экономического строя. Немногие решаются открыто назвать его капиталистическим и признать, что идет возврат от социализма «обратно» или «вперед» (?) к капитализму. (Наиболее откровенна и честна в этом плане часть представителей экономической и политической жизни России). Многие пока ограничиваются тем, что называют наше время *переходным периодом*, не акцентируя внимание на том, *куда* мы переходим.

Как будет выглядеть строй, который мы строим? Будет ли он представлять сосуществование различных форм собственности и производства, где *свободная конкуренция* приведет к победе наиболее жизнеспособное из конкурирующих начал? Скорее всего так. Если новые государства действительно создадут реальные возможности для *свободной конкуренции* (а они уже практически делают это повсеместно, с разной степенью активности в разных республиках бывшего Союза) и не будут осуществлять целенаправленную *жесткую* политику предоставления приоритетов некапиталистическим формам собственности и производственных отношений, то, вероятнее всего, победит капиталистический сектор.

Возникает вопрос и в прогнозировании того, как будет идти накопление капитала в этих странах и каков будет их социально-политический статус, как будут строиться социальные взаимоотношения,

какие формы обретут социальные и прежде всего классовые и этнические противоречия в новых обществах, включая и Азербайджан.

Все поставленные вопросы предельно принципиальны. Они требуют объективного анализа, четкого, открытого определения с последующим выбором решений, оптимально благоприятствующих экономическому, социально-политическому и духовно-культурному развитию этносов.

Итак, первая и основная проблема, стоящая перед Азербайджаном, включая и его культурологов, – это конкретное определение нашего социально-экономического сегодня и завтра, какими мы их видим.

В объективном осознании и определении данной глобальной для азербайджанцев проблемы целесообразны совместные усилия государственно-политических и научно-культурных структур страны.

Выбор пути (либо путей) настоящего и будущего социально-экономического развития, обусловленный и культурным потенциалом страны в свою очередь определит как дальнейшие направления и формы развития азербайджанской культуры, так и неоднозначность позиций культурологов в оценке последних.

Естественно, при наличии политических свобод личности отношение культуры, в частности гуманитарных наук к официально господствующему строю, его идеологии и политике будет неоднозначно, и постепенно в культуре наметятся и определятся относительно официозное и оппозиционное направления. Таков прогнозируемый естественный традиционный путь развития культуры. Сказанное подтверждается историей мировой культуры.

В настоящее время в Азербайджане, учитывая строительство иного строя, войну, нацеленность на создание национальной экономики, национального государства, стремление к национальному единству при наличии и активном развитии социального неравенства и противоречий, особенно возрастает роль государства и политических структур, а также роль

науки и культуры, которые должны активно содействовать распространению и пропаганде гуманизма и демократии.

Однако, отказываясь от тоталитаризма, представители бывшей советской идеологии, наверное, должны отказаться и от восторгов перед «ценностями» так называемой «западной демократии», памятуя хотя бы о критике в их адрес представителей самой же западной культуры. В этой связи позволим себе процитировать фрагмент из опубликованной в газете «Комсомольская правда» от 19 ноября 1993 года статьи Олега Швецова «Папская болезнь левизны в Ватикане», отражающей отношение к излагаемой проблеме главы Ватикана папы Иоанна Павла II. «После крушения «коммунистическо-атеистической империи» на Востоке Европы Римская церковь заметно изменила тональность своих проповедей восхваления западных ценностей, отметив, что наряду с демократией и свободой здесь довольно прочно свили себе гнездо «потребительство» и «эгоизм», проникшие под кожу официально проповедующего христианскую мораль общества. В своей последней энциклике «Сплендер веритас» («Блеск истины») папа строго осудил эти издержки западного общества. А в эксклюзивном интервью своему соотечественнику Я.Гавронскому он недвусмысленно призвал перестать идеализировать капитализм, а из опыта социализма извлечь имевшиеся там зерна социальной истины».

Азербайджанским культурологам, наверное, также следует несколько сдержаннее и избирательно относиться к так называемым «западным» да и к восточным ценностям», определяя свою систему ценностных критериев и рекомендуя их своему народу.

Такой представляется нам на данном этапе истории Азербайджана связь духовной культуры азербайджанского этноса с его социально-экономическим развитием.

Проблема вторая – о теоретико-методологических принципах азербайджанской духовной культуры, в частности гуманитарных наук и идеологии, на современном этапе истории страны и в перспективе –

чрезвычайно важная, стержневая для культуры, в частности политической идеологии азербайджанского народа. Известно, что в течение более чем 70-летнего существования советского государства, куда входил и Азербайджан, методологической основу его политической идеологии и гуманитарных наук составляла марксистско-ленинская материалистическая диалектика. Утверждение ее в качестве методологической основы в различных этнокультурах Союза, естественно, несколько отличалось по времени и специфике «внедрения»; тем не менее, доктрина эта долгие десятилетия торжествовала, поддерживаемая наряду с научной логикой и полицейскими методами. Неприкосновенность и незыблемость марксизма-ленинизма в идеологии и культуре была как бы залогом незыблемости построенного, исходя из их принципов социалистического строя и государства.

С распадом Союза, всей социалистической системы, естественно, был объявлен и крах их идеологии. Марксизм, материалистическую диалектику начали огульно обвинять даже в тех ошибках коммунистических лидеров, которые никак не были связаны с теоретическими принципами марксизма. (Последнее напоминало критику религии в годы Советской власти, когда невежество, коррумпированность, распущенность отдельных служителей христианства либо ислама представляли народу как внутреннюю сущностную порочность этих религий).

Положение усугубляется тем, что наиболее ярыми критиками марксизма и его методологии ныне выступают вчерашние теоретики марксизма, которые годами и еще «вчера» всеми дозволенными и недозволенными методами внушали обществу, что данная теория – единственно правильная в мире и выступать против нее или неофициозно интерпретировать ее, значит ревизовать ее, быть врагом народа, государства, партии и «законно» заслужить соответствующие репрессии.

Однако напомним, что если выступление против марксистской идеологии в СССР и странах социалистической системы так или иначе каралось, то никакой каре не подвергали тех, кто не становился теоретиком

марксизма. Здесь практически была полная свобода выбора. Коль критикующие ныне марксизм теоретики, не верили в марксистскую философию, в ее научность и гуманность, о чем многие из них теперь неустанно твердят своим слушателям и читателям, то они легко могли стать врачами, инженерами, шахтерами и т.д. и не заниматься специально профессиональной пропагандой данного учения. В плане сказанного, наверное, следовало бы судить и об уровне научной объективности и о моральном облике бывших профессиональных идеологов марксизма, «советских философов», которые в настоящее время с презрением огульно отрицают его.

Невольно хочется задать этим рьяным профессионалам-критикам, включая и азербайджанских специалистов два вопроса:

1. Были ли Вы столь невежественны, что до сих пор не видели и не понимали порочности учения, на проповеди которого делали карьеру (если да, то насколько можно верить в Ваше прозрение?!)

2. Были ли Вы столь неискренни, что, сами осознавая порочность учения, убеждали других, включая и собственный народ, в его непререкаемой истинности?!

И еще одни вопрос по существу. Чем вы предлагаете заменить марксистскую методологию, из которой свыше 50 лет исходили в своих исследованиях представители не только гуманитарных, но и естественных и технических наук? Какая новая методология и философия, на ваш взгляд, должна занять образовавшийся вакуум?

У современных представителей бывшей советской идеологии и философии по сей день нет ясной позиции на этот счет. Одни заняты только всеотрицаньем, другие как открытие предлагают современному читателю мистико-религиозные концепции конца прошлого столетия, теория третьих – сочетание определенных концепций марксизма с концепциями ранее называемой ими «буржуазной» науки, т.е. они создают новую синкретичную

концепцию (например, сочетающую формационный и цивилизационный подходы и т.д.).

Начнем с того, что при критике и отрицании марксистской философии следовало бы разграничивать вину теории и вину теоретиков, так же как следовало бы разграничивать марксизм, ленинизм, сталинизм и последующий период в развитии теории.

Наверное, следовало бы признать, что философия марксизма, как и другие известные философские учения, вошедшие в историю культуры человечества, имеет свои положительные и негативные стороны, и при оценке ее мы не должны об этом забывать. Отметим сразу, что в нашей статье речь идет о методологии марксизма, основные принципы которой были даны Марксом и Энгельсом. Она (методология) не может и не должна быть в ответе ни за то, что история и наука, прогрессируя, показали неубедительность в наследии ее создателей ряда позиций по отдельным принципиальным и непринципиальным, конкретным вопросам, ни за то, что ретивые марксисты, пытаясь казаться «более католиками, чем папа римский», в свое время невежественно и бездумно догматизировали ее, а теперь также догматически шельмуют и отрицают ее в целом.

Итак, сначала, вопреки духу марксистской философии, представив ее миру как истину в последней инстанции, теперь забывают оповестить, что шельмуют теорию, которая имела источником своим предшествующую ее появлению классическую европейскую и мировую культуру и философию (ибо известно, что европейская культура и философия традициями своими органически связана с развитием древней и средневековой мировой, включая и Восток, культуры).

Проблема определения отношения к марксистской философии, оценка ее научного и морального аспектов в современной ситуации более чем актуальна, однако решение ее, естественно, требует серьезного анализа. Требуется также время для стабилизации социально-политической и идеологической обстановки в странах бывшего Союза, необходимо, чтобы

страсти улеглись и объективность исследователей защищалась от морального и, возможно, физического насилия власти, которая сейчас на стадии становления, а также от примазывающейся к власти армии хамелеонов от идеологии и науки – армии, которая, к сожалению, имеет богатый опыт и традиции во всех республиках бывшего Союза.

Изменение уровня научных знаний, естественно, требует критического подхода и корректировки ряда основных положений марксистской философии. В частности, в настоящее время открытия в области сущности природы и, следовательно, взаимосвязи реального и ирреального, материального и духовного (исходя из устоявшихся на сегодня представлений о данных категориях) делают дискуссионными основные, опорные принципы материализма. Не выдерживает испытания временем, что также естественно, и ряд основополагающих представлений марксистской теории познания. В пересмотре и серьезной корректировке нуждаются многие канонизированные представления теории исторического материализма, включая и ее категориальный аппарат.

В обсуждении (с последующим принятием либо непринятием) нуждаются следующие вопросы: отношение к марксистской трактовке формационной теории, классовой борьбы и ее роли в общественном развитии, теории базиса и надстройки; сущности религии и ее роли в социокультурной жизни, роли личности в истории и т.д.

Ученым предстоит высказать и свое отношение к материалистической диалектике как универсальному методу познания, а также многим другим, поныне нередко догматически на веру принимаемым положениям учения и философии марксизма.

Все изложенное находится в пределах компетенции науки, развитие которой исторически сопряжено с критическим анализом ее предыдущего опыта, и может и должно быть рассмотрено, обсуждено и определено учеными Азербайджана. Отход от господствовавшего в советском государстве крайне догматического отношения к общим и частным

положениям теории марксизма-ленинизма, культа и фетишизации ее создает в настоящее время реальные возможности для критического научного осмысления и оценки этой теории. Долгие десятилетия марксизма-ленинизма представлял методологическую основу всех наук в бывшем СССР и соцлагере, а также части научных исследований несоциалистического зарубежья.

Однако необходимо отметить и то, что догматизация теоретических принципов марксизма, несмотря на ее распространенность, и в годы Советской власти не носила в науке всеобщего характера, о чем свидетельствовали как многочисленные научные дискуссии прошлых лет, так и научное наследие исследователей, пытавшихся корректировать научные представления, понятийно-категориальный аппарат данной теории. Вспомним хотя бы борьбу с «ревизионистами».

Проблема третья: как быть сейчас, например, азербайджанским культурологам? Как, исходя из какой методологии, писать сегодня нашу научную историю, историю философии, литературы, искусства, языка и пр. аспектов культуры.

Между тем, создание научной гражданской истории и истории культуры необходимо азербайджанскому народу именно сейчас, когда он борется за создание своей независимой национальной государственности, своей культуры, свободной от пут господствовавшей в бытность Союза политической идеологии.

Решение проблем азербайджанской культуры в силу исторических судеб нашего этноса и его цивилизаций непосредственно связано с ответами на вышеизложенные вопросы. Отныне, претендуя на самостоятельность в подлинном смысле данного понятия, азербайджанский народ в лице представителей национальной науки сам должен решать возникающие перед ним общие и частные проблемы, не дожидаясь *готовых решений* из Центра, в какой бы ипостаси он не выступал.

Ученым, проводившим поныне свои исследования на основе марксистско-ленинской методологии, в настоящее время естественно предстоит определить свои позиции, а именно: 1) определиться в области методологии своих настоящих и будущих исследований; 2) оценить степень научности предыдущих своих работ с позиций своих сегодняшних представлений о марксистской методологии, что, безусловно, связано с тем, в какой степени (полностью либо частично) они в настоящем приемлют ее принципы.

Данные вопросы, естественно, занимают умы современной азербайджанской интеллигенции. С постановкой их в относительно общем и частном планах мы встречались ранее и в выступлениях в печати академиков Академии наук Азербайджана, докторов философских наук А.М.Асланова (интервью в «Халг газети» от 24 июля 1992 г. под названием «Общественные науки: состояние и перспективы») и Ф.К.Кочарли (статья «Исследование азербайджанской философии. Некоторые теоретико-методологические вопросы», опубликованные в «Халг газети» от 31 июля 1992 г.). Оба выступления отличаются своевременностью постановки вопроса о методологии дальнейших исследований и содержат ряд интересных и дискуссионных положений методологического плана. Однако, к сожалению, ни в одной из статей суть *новой* методологии не раскрыта, так же как по существу и конкретно не рассмотрено отношение к марксистской методологии, на которую практически опирались все предшествующие исследования этих азербайджанских философов.

Тем не менее, учитывая теоретическую направленность указанных статей и принадлежность их авторов к числу ученых, идеологически и организационно руководивших азербайджанским обществоведением, попытаемся проанализировать и осмыслить их тезисно предложенные концептуальные позиции. Так, А.Асланов, крайне негативно характеризуя и оценивая засилие коммунистической идеологии в общественной науке Азербайджана, превращение последней в «служанку коммунистической

пропаганды», а также характерные для Советской власти террористические гонения на всякое инакомыслие, предлагает полностью отказаться от всего отрицательного, что было присуще прошлому, в том числе и от одностороннего освещения и оценки истории культуры и философии. К числу негативных явлений в предшествующем обществоведении Азербайджана А.Асланов относит и обусловленный политическими соображениями отказ от исследования азербайджанской культуры в ее целостности (т.е. культуры Северного и Южного Азербайджана). Правда, в статье нет четкой авторской позиции о постановке данного вопроса в перспективе.

Нет в интервью и четкого ответа на прямолинейный вопрос корреспондента «Халг газети» А.Нифталиева: «Естественно, чувствуется необходимость в кадрах, которые смогут подойти к явлениям с позиций *новой методологии* (выделено нами. – З.К.). Что предпринимает Академия в этой связи?»

Проблема «новой методологии» в ответе отсутствует. Не вносят ясность в представление о «новой методологии» и суждения А.Асланова «о необходимости укрепления фундамента методологических основ исторической науки». Какого «фундамента»? Каких «методологических основ»? Неясно.

Неясно по сути и то, почему, как констатирует А.Асланов, «наши общественные науки в решении межнациональных отношений значительно отстают», не могут предложить рациональных схем их решений? Здесь бы автору сказать о бедах советской, включая и азербайджанскую, этнографии, о нечеткости ее понятийно-категориального аппарата, об отсутствии научного определения этноса, без чего невозможно дать научную трактовку и тем более, оценку этнических отношений как ни одной из существующих наук, так и законов. Без четкого определения этноса, при наклейке этого понятия на любые т.н. «компактные» сообщества в социуме, как это нередко имеет место в мировой литературе современности, естественно, невозможно

высказать научное отношение ни к сверхактуальным ныне для общества проблемам культурного, территориального самоопределения этносов, ни к вытекающим отсюда политическим авантюрам о новых этносах, которые несут в себе бомбы замедленного действия и могут, в зависимости от регуляторов взорваться новыми кровавыми конфликтами во многих пунктах территории бывшего СССР.

Сказать бы, что без научного определения этноса невозможно писать об этногенезе и этнокультурах, включая этногенез и этнокультуру азербайджанского народа, исследование которых входит в научные планы Академии наук Азербайджана. Однако эти проблемы в интервью, к сожалению, не отражены.

В интервью имеет место запоздалое сожаление академика А.Асланова по поводу того, что до последнего времени наши обществоведы не уделяли должного внимания проблемам истории, социальной жизни, экономики и культуры Нагорного Карабаха, хотя это и являлось долгом чести и гражданским долгом наших обществоведов. В связи с этим хотелось бы обратиться к академику-секретарю, непосредственно курирующему данные проблемы, со следующим вопросом: «Куда же смотрело научное руководство Академии, утверждавшее планы соответствующих НИИ?» Хочется задать ему и такой вопрос: «По какой причине и по чьей вине вот уже второй год искусственно задерживается в Академии проведение научного семинара по проблемам албанской азербайджанской культуры, который, кстати, должен был базироваться на новых методологических установках?

А.Асланов был совершенно прав, подчеркивая необходимость координации наук в Академии, необходимость превращения ученых советов в форумы, обсуждающие актуальные и дискуссионные проблемы науки, хотя нельзя не отметить, что сегодня, как и вчера, всему этому академическое руководство мешает не меньше, чем существующая методология.

Кстати, не все азербайджанские ученые, выступающие по проблеме методологии, столь негативно оценивают прошлое азербайджанской науки. Так, в статье Ф.Кочарли, представляющей читателю весьма актуальную информацию о историко-философской науке Азербайджана с 40-х годов XX века по настоящее время специально, как свидетельствует название статьи, рассматриваются некоторые теоретико-методологические проблемы. Ценность этой информации особенно значима ныне, ибо некоторые азербайджанские исследователи дошли до нигилистического отрицания и фальсификации данного периода азербайджанской историко-философской науки.

В свете поиска новой методологии затронутые в статье вопросы представляют безусловный интерес и ориентируют на размышления и дискуссии. В этой связи нам хотелось бы остановиться на некоторых положениях автора.

Бесспорным и методологически оправданным является предложение акад.Ф.Кочарли исследовать историю азербайджанской философии в контексте культуры исламского региона. Однако утверждение о том, что в предшествующие годы азербайджанская философия из политических соображений метафизически отделялась от философии данного региона несколько спорно.

Автор справедливо пишет о неразработанности философии религии в азербайджанской историко-философской науке, опиравшейся на марксистскую методологию. Однако раскрытие данного тезиса сводится только к новому взгляду на идеализм и требованию показать *оппозиционность идеализма реакционной феодальной идеологии* в отдельные периоды средневековья. Между тем, данный тезис в представленной трактовке без соответствующих комментариев далеко не ясен. В комментарии нуждается хотя бы понятие «реакционная феодальная идеология».

Автор, безусловно, прав в критике бывших методологических установок, догматически приводивших к односторонним, негативным оценкам идеализма, забвению его при изложении историко-философского процесса. К сказанному можно, пожалуй, добавить, что наряду с забвением мы встречаемся и с намеренной фальсификацией классического наследия мыслителей-идеалистов.

В некоторой поправке нуждается, на наш взгляд, и тезис акад.Ф.Кочарли, заключающийся в том, будто методологические установки характеризующейся догматизмом эпохи сталинизма привели к исключению логики как науки из истории азербайджанской философии и что данный пробел должен быть ныне ликвидирован, ибо представителями азербайджанской культуры создавались ценные произведения и по логике. Как нам кажется, именно богатство культурного наследия исламского Востока в средние века произведениями в области логики, как и этики, эстетики и других мировоззренческих наук, явилось причиной того, что, вопреки любому догматизму, в годы советской власти в Азербайджане наряду с историей философии Востока специально исследовалась и история логики (см. исследования А.К.Закуева, А.О.Маковельского и др.),[42] история этики (З.Б.Геюшев и др.) и история эстетики (Ш.Ш.Мирзоева и др.).

Одновременно эти дисциплины, их обобщенные принципиальные позиции получили отражение в специальных историко-философских исследованиях (см. «Очерки по истории азербайджанской философии» и специальные исследования мировоззрения отдельных мыслителей и идеологических течений средневекового Азербайджана).[43]

Не бесспорной нам кажется позиция Ф.Кочарли, допускающая возможность поляризации и категоричность при освещении и оценке

---

[42] Закуев А.К. Из истории логики на Ближнем и Среднем Востоке. Баку, 1965; Маковельский А.О. История логики. М., 1967.

[43] Наличествующая в настоящее время среди философов Азербайджана тенденция включить историю логики, этики и эстетики в историю философии, на наш взгляд, совершенно необоснованна, ибо каждая из этих наук имеет свой общепризнанный в научном мире самостоятельный объект исследования и свою собственную (как самостоятельная наука) историю развития. С философией они связаны своими концептуальными обобщениями и выводами. Именно в этом своем проявлении они являются органической частью философии как мировоззрения и науки о наиболее общих закономерностях бытия.

идеологии средневековья. Так он пишет о *полной* (выделено нами. – З.К.) противоположности ряда течений философии исламского региона (перипатетизм, пантеизм, ишракийе, хуруфизм) реакционной феодальной идеологии. Данная и подобного плана обобщенные оценки, как нам кажется (об этом мы подробно писали в книге «Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. и проблема Запад-Восток». Баку, 1984), нуждаются в несколько новом, не столь категоричном подходе. Известно, что категоричность была характерна для многих исследований советского периода, когда ученые, на словах аппеллируя к диалектике, фактически невольно либо из соображений так называемой партийности четко метафизически делили учения прошлого на «белые» и «черные», на противоположности, забывали об их единстве, взаимосвязи и взаимопроникновении в гармоничной целостности идеологии своего общества.

С авторской позицией, как нам кажется, непосредственно связана и абстрактность тезиса статьи: «Одна из основных задач наших современных исследователей в области философии – дать критический анализ современной буржуазной философии и социологии» (?!)

Наверное, следовало бы конкретизировать как содержание понятий «современная буржуазная философия и социология», так и суть позиций методологии с каких (старой ли, новой ли?!) мы собираемся ее критиковать.

Рассматрива отношение двух известных, высоко профессиональных философов к проблеме новой методологии, подробно анализируя их позиции, мы хотим обратить внимание читателей на чрезвычайную сложность и практически по существу нерешенность проблемы *новой методологии*.

Новая методология, выработка ее – задача, безусловно, сложная, требующая совместных координируемых усилий армии обществоведов. Как нам представляется, она может быть выработана с учетом опыта мирового культурного наследия в данной области и на основе критического

осмысления с позиций новых истин (науки), известной методологии материалистической диалектики, на которую мы опирались до сих пор.

Анализу должны были быть подвергнуты все принципы старой методологии, необходимо было либо доказать их истинность и жизнеспособность, либо они должны уступить место другим представлениям и принципам, которые мы вправе заимствовать из опыта мировой философии.

Говоря о новой методологии и ее принципах, мы должны четко помнить об элементарной истине: любая наука охватывает комплекс категорий и законов, составляющих и отражающих ее суть; без относительно ясных и унифицированных определений их, как и объекта самой науки в целом, мы не можем претендовать на достижение с помощью данной науки объективных истин.

Свои позиции по изложенным вопросам мы пытались частично разъяснить в теоретических разделах книги «Из истории азербайджанской философии XII-XVI вв.» (Баку, 1992). На некоторые же вопросы хотели бы нацелить внимание в данной статье.

Утверждения о деидеологизации науки и философии в настоящее время, о чем пространно пишут и говорят в последние годы бывшие советские ученые, на наш взгляд, в лучшем случае парадоксальны. Общественные науки и философия не могут быть деидеологизированы, поскольку они органически связаны с идеологией, являются ее ядром. Речь должна идти не о деидеологизации, а о свободном выборе идеологической позиции и идейного направления – выборе, которого обществоведы бывшего Союза действительно были лишены.

Право ученого следовать избранной им идеологии, право выбора направления и методологии по своему усмотрению, согласно своему научному и нравственному потенциалу, без страха гонений. В идеале это, безусловно, и есть право, обусловленное свободой личности в демократическом правовом обществе, к обладанию которым мы стремимся.

В идеале свобода выбора должна быть органически связана с ответственностью ученого за поиск истины, с его моральной ответственностью перед наукой и обществом.

Однако снова вернемся к нашим проблемам. Исходя из того, что отныне каждый исследователь-обществовед и философ Азербайджана свободен в выборе идейных и методологических позиций, возможно целесообразно было бы, как нам кажется, чтобы каждый ученый в будущих своих исследованиях предпосылал им краткое изложение, а, возможно, и аргументацию своих позиций, иными словами, свое концептуальное кредо. Еще более целесообразны, как нам кажется, совместные обсуждения прошлой общей для всех нас методологии, ее критическое освоение и использование при создании хотя бы относительно унифицированной методологической концепции таких глобальных коллективных произведений как «История Азербайджана», «История азербайджанской философии», «История азербайджанской литературы», «История азербайджанского языка и т.д. Научная координация планов и обсуждение названных работ, нацеленные на относительную унификацию категориального аппарата азербайджанской культурологии, целесообразны и необходимы, если исходить из научной объективности и интересов читателя, которому общественные науки наряду со знанием объективного мира дают и возможность самосознания.

В настоящее чрезвычайно сложное и ответственное время формирования суверенной азербайджанской государственности и этнического самосознания народа более чем недопустимой следует считать консервацию со ссылкой на отсутствие методологии, концепции и т.д. готовившихся десятилетиями многотомных сводных трудов по истории и отдельным аспектам истории азербайджанской культуры. Еще раз повторяем, пора азербайджанским обществоведам и культурологам *самим* избрать концепцию анализа и изложения собственной культуры, по возможности полнее используя при этом потенциал современной науки.

Лишать народ, который ущемлен территориально, также возможности осознания своей истории и истории своей этнической культуры – это значит нанести ему еще один удар в спину.

Проблема скорейшего и на высоком научном уровне издания многотомных историй, а не «очерков», как это мыслится ныне некоторыми учеными, – сверхактуальная задача гуманитарных институтов Академии наук Азербайджана.

Об этом мы неоднократно говорили, в своих выступлениях на научных форумах разного уровня, об этом писали на страницах газет и журналов. Но пока безрезультатно.

Во имя практического решения проблемы и учитывая разделенность гуманитарных НИИ между отделениями АН, вынуждены повторить высказанные ранее предложения:

1. Под эгидой вице-президента по гуманитарным наукам создать структуру, координирующую работу НИИ, готовящих многотомники ученых.

2. Восстановить необоснованно приостановленную деятельность теоретического семинара по концептуальным и дискуссионным проблемам истории азербайджанской культуры.

3. Необходимо, наконец, возродить научную жизнь АН в форме обсуждений научных планов и готовой научной продукции АН на научных форумах, объединяющих культурологов в широком понимании этого слова из разных НИИ и Отделений АН и вузов Республики.

Мы осознаем, что сложности создания концепции культуры, определения методологии культуры обусловлены прежде всего тем, что это проблемы философии.

В настоящее время мы по существу потеряли ориентиры в данной науке, которую ранее свели только к марксистской философии, считая всю предшествующую марксизму философию историей, вернее предысторией подлинно научной философии, а современную ей немарксистскую

философию – антинаучной, объектом только и только критики. Нам, бывшим советским философам необходимо определить свое понимание данного феномена. Последнее особенно актуально и в свете того, что философия и поныне является одним из основных обязательных общеобразовательных предметов, преподавание которых ведется во всех вузах, она входит в программу кандидатских минимумов и т.д.

Изложенное еще раз обязывает срочно организационно (усилиями НИИ, кафедр и соответствующих министерств: культуры, образования) определить свое отношение к затронутым вопросам возможно, координируя свои планы и прогнозы с находящимися в аналогичном положении другими республиками СНГ.

1993 год

RESPUBLİKADA FƏLSƏFƏNİN VƏZİYYƏTİ VƏ İNKİŞAF PERSPEKTİVLƏRİ

Beynəlxalq miqyasda fəlsəfənin qeydi günü Respublikada fəlsəfənin vəziyyəti və inkişaf perspektivlərinə bir daha diqqət yönəltməyi məqsədəuyğun edir. Diqqətin məqsədəuyğunluğunun bir səbəbi də, Azərbaycan da daxil olmaqla, postsovet məkanında fəlsəfəyə birmənalı münasibətin olmamasıdır. Fəlsəfəni yanlış olaraq Sovet dövlət ideologiyası ilə eyniləşdirən bəzi, xüsusən inzibati rütbə tutan ziyalılar – təhsil strukturlarında vəzifəli nazirlik işçiləri və gənc nəslin bir hissəsi – ona mənfi və ya laqeyd münasibət bəsləyirlər. Bunu nəzərə alaraq yada salmaq vacibdir ki, *mənəvi mədəniyyətin universal fenomeni olan fəlsəfə tarixən vəhdət və bütövlükdə götürülmüş maddi və mənəvi varlığın mövcudiyyət və inkişafının əsas prinsipləri və ya qanunauyğunluqlarını öncə ayrı-ayrı ideyalar məcmuu, sonralar isə nisbətən bütöv, sistemləşmiş nəzəriyyə şəklində əks etdirən bəşər müdrikliliyinin təmərküzləşmiş ifadəsidir.*

Mənəvi mədəniyyətin məhvəri olan və ayrı-ayrı filosofların yaradıcılığında əksini tapan fəlsəfə qlobal, regional və milli-fəlsəfi mədəniyyətlər şəklində mövcuddur.

Fəlsəfi biliklərin idrakı insana özünü dərk etməyə, onda öz milli, bölgə və qlobal fəlsəfəsi ilə əlaqə və bağlılığına inamın yaranmasına kömək edir. Bu idrak şəxsiyyətə fəlsəfi mədəniyyəti qorumağa cavabdehlik hissi aşılayır.

Metodologiya funksiyasını da ehtiva edən fəlsəfə cəmiyyətin və bəşər mədəniyyətinin tarixini, müasir dövrünü öyrənən və gələcəyini proqnozlaşdıran tədqiqatların konseptual bünövrəsini təşkil edir.

Üçüncü minilliyə qədəm qoymuş bəşəriyyətin sülh, demokratiya və humanizm şəraitində yaşama və inkişafı üçün fəlsəfənin rolunun dərki beynəlxalq qurum olan YUNESKO-nun 2004-cü ildə qəbul olunan fəlsəfə strategiyasını müəyyən etmiş layihəsində öz əksini tapmışdır.

Proyektdə fəlsəfə sahəsində strategiyanın aşağıdakı istiqamətləri müəyyən edilib:

- fəlsəfə dünya problemləri qarşısında;
- fəlsəfə təhsildə;
- fəlsəfi fikir və tədqiqatların dəstəklənməsi.

Adı çəkilən istiqamətlər YUNESKO-nun strategiyasının əsas istiqamətləri adlandırılır və fəlsəfənin qarşısında duran qlobal məqsədlər sırasında fəlsəfənin öyrənilməsi, fəlsəfi tədqiqatların dəstəklənməsi, adi adamlar arasında geniş yayılması, dövlətlərin fəlsəfənin öyrənilməsini maliyyələşdirməyə istiqamətləndirilməsi, fəlsəfənin tədris edilməsi və fəlsəfi tədqiqatların dəstəklənməsi məqsədi ilə siyasi səviyyədə hökumətlərlə iş aparılması göstərilir.

Bu gün YUNESKO xətti ilə fəlsəfə gününün qeyd edilməsinin məqsədi fəlsəfi təfəkkür, fəlsəfi təhsil və fəlsəfi tədqiqatların dəstəklənməsi olduğunu nəzərə alaraq Respublikamızda məhz bu məsələlərin həlli yolları üzərində duracağıq.

Məlum olduğu kimi, sosialist iqtisadi-siyasi sisteminin dağılması və bu əsasda yeni sosial-siyasi quruluşlu müstəqil dövlətlərin yaranması, keçid dövrü

və yenidənqurma mahiyyətləri etibarilə inqilabi səciyyə daşıdıqlarından digər inqilablar kimi bu inqilabların da zərbələri nəticəsində müxtəlif sahələrdə kəskin dəyişikliklərlə rastlaşırıq.

Məhz bu inqilabların ağır zərbələrindən biri fəlsəfəyə dəydi. Nəzərə aldıqda ki, ötən sosialist dövründə marksist-leninçi fəlsəfə dövlət ideologiyasının, mənəvi həyat tərzi və sahəsindən asılı olmayaraq bütün tədqiqatların metodoloji əsası idi, fəlsəfəyə yönəlmiş zərbənin gücü və bu sahədə yaranan dağıntılar daha aydın şəkildə özünü göstərir. Siyasi və mənəvi suverenlik əldə etmiş postsovet məkanında yaşayan xalqlar və onların bir sıra ziyalı təbəqələrdən olan nümayəndələrinin arasında keçmiş quruluşa ikrah hissi bütövlükdə fəlsəfəyə, onun mahiyyəti, tədqiq, tədris və geniş təbliğinə neqativ münasibətlə tamamlandı. Tarix boyu bəşər müdrikliyinin əksi olan fəlsəfə fenomeninin marksist-leninçi fəlsəfə ilə əsassız eyniləşdirərək inkar edilməsi başlandı. İnkar edənlər nə marksist fəlsəfənin keçmiş mənəvi mədəniyyətlə ideya baxımından bağlılığını, nə hazırda bu fəlsəfənin hansı təməl prinsiplərindən nə dərəcədə və surətdə imtina etmələrini açıqlamırdılar. Bu cür radikal neqativ münasibət proletar inqilabının ilk çağlarında dəmir yollarının burjua dövrünün qalığı kimi məhvini xatırladır və əlbəttə, qəbul edilməməlidir.

Şəraiti nəzərə alaraq YUNESKO-nun strategiyasına müraciət xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Strategiyada göstərilən istiqamətlərin Respublikamızda reallaşması ilə əlaqədar diqqətinizi bəzi məsələlərə yönəltmək istərdik.

Tədqiqatlarla əlaqədar aşağıdakı məsələlərə nəzər yetirmək vacibdir:

a) marksizm-leninizm fəlsəfəsinə, bu fəlsəfənin ideya mənbələri və əsas nəzəri mövqelərinə obyektiv və aydın münasibət bildirilməlidir;

b) fəlsəfə və ictimai elmlər sahəsində tədqiqat metodologiyaları seçimi və müəyyənləşdirilməsi zamanı tədqiqatın elmi nəzəri dəlillərə əsaslanmış prinsipləri - dialektik metod, tarixilik, hermenevtika və s. metodoloji yanaşma prinsiplərinə münasibət bildirilməlidir; metodologiya baxımından mövcud metodologiyalardan hansını qəbul etməyimiz və özümüzün nəyi əlavə etdiyimiz məlum olmalıdır.

Təəssüf ki, bu ciddi problemin həlli üçün «keçid dövrü» adlanan ötən 15 ildə çox az iş görülüb və bu sahədə elmə xeyir gətirməyən tam pərakəndəlik hökm sürür. Qarşılaşdığımız vəziyyət AMEA-nın humanitar elmlərin təşkilinə cavabdeh qurumun problemə laqeydliyi və elmlərarası koordinasiya məsələsini həll etməməsi ilə bağlıdır. Nəticədə, fəlsəfə tarixi və s. çoxcildli tarix və mədəniyyət tarixlərinin tədqiqat konsepsiyalarındakı ciddi fərqlər eyni problemlərdən bəhs edən əsərlərdə xeyli miqdarda səhv və ziddiyyətlərə gətirir, nəşr edilən fundamental əsərlərin qüsurluluğuna səbəb olur.

Hazırda isə metodologiya axtarışında bir sıra qeyri-elmi əyintilərə yol verilməkdədir ki, bu əyintilər yazılacaq əsərlərin elmi keyfiyyətlərində əksini tapacaq.

Tədqiqatlarla bağlı ikinci diqqətəlayiq məsələ – fəlsəfi tədqiqatlar qarşısında duran mövzu seçimi zamanı Qərb və Şərq problemlərinin araşdırılmasının mütənasibliyinə münasibətdir. Bəzi mütəxəssislər tərəfindən Respublikada Qərb fəlsəfəsinin öyrənilməsinin milli mədəniyyət maraqları baxımından münasib bilinməməsi siyasi suverenlik əldə etmiş xalqın milli mədəniyyətinin əhatə dairəsini məhdudlaşdırmaqdır. Əsrlər boyu Qərb və Rusiya Şərqi, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfəsini öyrəndiyi halda, biz bu hüquqdan niyə məhrum olmalıyıq? Əlbəttə, tədqiqat seçimi zamanı milli və bölgə mədəniyyətimizin problemlərinin öyrənilməsi prioritet təşkil etməlidir, lakin biz mədəniyyətşünaslığımızı qlobal mədəniyyət məkanından xaric etməməliyik.

Hazırda mübahisələrə səbəb olan qloballaşmaya münasibətə gəldikdə, qeyd etməliyik ki, mövzusu bütövlükdə varlığın prinsiplərini araşdıran fəlsəfə tarixən Şərq və Qərbin qarşılıqlı mənəvi əlaqəsi və ideya sintezini ehtiva edərək inkişafda olub.

Aparılan tədqiqatlar müxtəlif etnik və bölgə mədəniyyətləri arasında onları qloballığa aparan, mərkəzə doğru qüvvə ilə mərkəzdən qaçan – konkret mədəniyyətlərin orijinallığını təmin edən və qoruyan qüvvələrin olmasını göstərir. Bu zidd təmayüllərin dialektik vəhdəti dünya mədəniyyəti fenomeninin mövcudluğu, daxili inkişafı və rəngarəngliyinin əsasıdır.

«Ümumi» və «xüsusi»nin «vəhdətdə kəsrətin, kəsrətdə vəhdətin» məqsədəuyğun tarazılığı pozulduqda və xüsusilik itdikdə, artıq lokal mədəniyyətlər də bir fenomen kimi keyfiyyətlərini itirərək bu vaxta qədər tanındığı məna və surətdə məhv olmağa məhkumdurlar. Başqa sözlə, yaxın gələcəkdə siyasi cəhətdən zəif xalq və bölgə mədəniyyətlərinin assimilyasiya cəhdlərinə sinə gərməyi onların milli-mənəvi birliyindən asılı olacaq və hər bir xalq, o cümlədən, Azərbaycan xalqı da bunu nəzərə almalı, keçmiş və müasir mədəni dəyərlərin vəhdətləşməsi yolu ilə mədəni cəhətdən qloballaşmaya təmayüllü dünyaya öz mənəvi-mədəni orijinallığını qorumaqla daxil olmaq məqsədini qarşısına qoymalıdır. Dərk edilməlidir ki, tarixən milləti tarixdə yaşadan onun mədəniyyəti və bu mədəniyyətin məhvəri və əsas tərkib hissəsi Azərbaycan xalqının ruhunu təmsil edən, onun nümayəndələri tərəfindən yaradılmış fəlsəfi əsərlər, yəni Azərbaycan fəlsəfəsidir. Məhz bu baxımdan Azərbaycan fəlsəfəsi tarixinin müxtəlif dövrlərinin, onun inkişaf mərhələlərinin bir-biri ilə əlaqələrinin, tarixən və müasir orijinallığının tədqiqi və genişmiqyaslı təbliği bu fəlsəfənin ölkənin daxil olduğu müxtəlif ərazi, dil, din və s. kontekstlərdə özünəməxsusluğunun tədqiq və şərhi müasir dövrdə millətimiz və milli mədəniyyətimizin özünəməxsusluq keyfiyyətini itirmədən mövcud olmasının tələblərindəndir. Azərbaycan fəlsəfə və fəlsəfə tarixi mütəxəssisləri bu tələbi nəzərə alaraq Azərbaycan fəlsəfəsinin öyrənilməsini diqqət mərkəzində saxlam0alıdırlar. Məhz bu tələbə müvafiq olaraq hazırda çoxcildli Azərbaycan fəlsəfə tarixi üzərində iş davam etməkdədir.

Lakin bu sahədə də böyük problemlərimiz var. 3 və 4-cü cildlərin konsepsiyaları və xüsusən vahid Azərbaycan xalqının tarixi konsepsiyası və müvafiq olaraq bu xalqın mədəniyyət tarixinin konsepsiyaları bir sıra obyektiv və subyektiv səbəblərə görə dəqiqləşməyib. Bu konsepsiyaların müəyyənləşməsi və bir-biri ilə elmi cəhətdən uzlaşdırılması AMEA-nın İctimai elmlər bölməsi tərəfindən həmin Bölməyə dəfələrlə müraciətlərə baxmayaraq indiyədək həllini tapmayıb.

Fəlsəfə də daxil olmaqla, mədəniyyət tariximizin tədqiqi mənəvi irsimizin mühüm hissəsini özündə əks etdirən əlyazmaları şəklində mühafizə

olunan abidələrimizin üzə çıxarılması ilə bağlıdır. Əlyazmalarının tərcümə, professional elmi tədqiq və müvafiq şərhlərlə nəşri üçün Azərbaycan AAK (Ali Attestasiya Komissiyası) tərəfindən həmin işlərin ifaçılarına görülmüş işin elmi əhəmiyyətini və əlyazma şəklində olan tarixi milli irsin aşkarlanmasını nəzərə alaraq müvafiq elmi dərəcələrin verilməsi mədəniyyətimizin inkişafına böyük xeyir gətirə bilərdi. Azərbaycan AAK-nın bu işə laqeydliyi nəticəsində söylənən məsələnin baxılması üç il «süründürməçilikdən» sonra (əvvəl şifahi müsbət münasibət, sonra Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutunun Elmi Şurasının müvafiq qərarının tələbi, qərarı aldıqdan bir il sonra AAK-da qaldırılan məsələ haqqında yazılı izahatın təqdimi və axırda təklifə mənfi cavab) həllini tapmaması müxtəlif elm sahələri və başlıca çoxsaylı ilk mənbələri əlyazma şəklində mövcud olan Azərbaycan və İslam bölgəsi fəlsəfə tarixinin tədqiqinə mane olur.

Milli irsin təhrifinə gətirən fəlsəfə və fəlsəfə tarixi üzrə aparılan tədqiqatlara laqeyd yanaşmada son 10 ildə artıq ənənəyə çevrilir. Yeni əsər yazan müəlliflər onlardan əvvəl bu sahəni işləmiş Azərbaycan alimlərinin yazılarının adlarını belə çəkməyərək özlərini ilkin tədqiqatçı kimi qələmə verir, milli irsimizi xalqımıza və başqa xalqlara yanlış, kasadlaşdırılmış şəkildə təqdim edirlər. Məsələn, son illərdə fəlsəfə tarixi ilə məşğul olan f.e.d., prof. A.Şükürovun 2005-ci ildə nəşr edilmiş böyük həcmli monoqrafik əsəri – «Şərq fəlsəfəsi və filosofları» kitabında (elmi redaktorlar: f.e.d., prof. M.Cəlilov, f.e.n. A.Məmmədov, rəyçilər: fil.e.d., prof. M.Qasımlı, f.e.d., prof. Z.Hacıyev, f.e.n. T.Allahyarova. Kitab, müəllim, aspirant, tələbə və Şərq fəlsəfəsi ilə maraqlananlar üçün nəzərdə tutulmuşdur), Azərbaycan fəlsəfə tarixi xüsusi yer tutur. Kitabın 150 sayda ədəbiyyat siyahısında rus, erməni və s. mütəxəssislərin əsərləri göstərilir, lakin bir çox Azərbaycan və Orta Asiya mütəxəssis tədqiqatçılarının adı qeyd edilməyib. Məsələn, kitabdakı mövzular haqqında A.Şükürovdan əvvəl ciddi tədqiqatlar nəşr etmiş Özbəkistan EA-nın akademiki f.e.d., prof. M.Xayrullayev, f.e.d. akad. Muminov, akad. F.Köçərli, AMEA-nın müxbir üzvü Z.Göyüşov, fəlsəfə elmləri doktorları Ə.Əminzadə, Ə.Əhmədov, C.Mustafayev, Z.Quluzadə, fil.e.d., prof.

A.İmanquliyeva, h.e.d. A.Rzayev, f.e.n. S.Rzaquluzadə, Ş.İsmayılov, K.Bünyadzadə və təqdim edilən problemləri professional tədqiq etmiş başqa mütəxəssislərin adı belə çəkilmir.

YUNESKO strategiyasının digər istiqaməti fəlsəfənin tədrisi ilə bağlıdır.

1. Qeyd etməliyik ki, Azərbaycan şagirdləri orta məktəbdə Almaniya, İran, Türkiyə və s. ölkələrin şagirdlərindən fərqli olaraq ciddi fəlsəfi təhsil almırlar və ali məktəbə daxil olduqda fəlsəfə haqqında məlumatları ən yaxşı halda səthi olur. Məhz buna görədir ki, ali məktəbə qəbul zamanı abituriyentlər ixtisas seçərkən tarix, filologiya, hüquq fakültələrinə daxil olmaq üçün test sistemi ilə tələb olunan balları toplaya bilmədikdə ali məktəbdə oxumaq naminə bir sıra hallarda fəlsəfə fakültəsinə daxil olurlar. Yeri gəlmişkən onu da qeyd etməliyik ki, hazırda Respublika ali məktəblərində fəlsəfə üzrə tədrisdə çox ciddi problemlər mövcuddur. Keçid dövründən ötən 15 il ərzində fəlsəfə də daxil olmaqla ali məktəblər üçün humanitar elmlər üzrə Respublika Təhsil Nazirliyi tərəfindən qəbul edilmiş konsepsiya (1995-ci il), xeyli sayda fəlsəfə və fəlsəfə tarixi tədrisi proqramları və Nazirliyin qrifi ilə çıxan fəlsəfə və fəlsəfəyə dair dərs vəsaitlərinin bir çox hallarda bir-biri ilə uzlaşmaması və çoxsaylı elmi qüsurları, elmi təkmilləşmənin əsasında duran geniş elmi müzakirələrin olmaması Respublikada fəlsəfə fənninin tədris səviyyəsinin aşağı enməsini səciyyələndirir. Nəticədə fəlsəfəyə, onun marksizmlə eyniləşdirilməsini də nəzərə alsaq, maraq və hörmət azalır.

2. Ortaya sual çıxa bilər ki, Avropa ölkələri Balonya sistemini qəbul etdiyi zaman, bizim bu sistemə münasibətimiz necə olmalıdır? Cavab veririk: Avropa tədris sistemi qarşısında hazırda Azərbaycan tədris sistemi qarşısında duran problemlər yoxdur. Avropada fəlsəfə, bizdə olduğu kimi, təkcə bir fəlsəfə təlimi – marksizm-leninizmlə eyniləşdirilməyib, orada orta məktəbdən başlayaraq fəlsəfi təhsilə xüsusi yer ayrılıb ki, bu fəlsəfəyə bir fənn kimi maraq və yüksək hörmətə səbəb olub. Təsadüfi deyil ki, hazırda Avropada elmi dərəcələr verildikdə ixtisasdan asılı olmayaraq əvvəldə fəlsəfə elmləri doktoru yazılır.

Deyilənləri nəzərə alaraq Respublikada Balonya tədris sisteminin qəbulu ilə əlaqədar tövsiyə edə bilərik ki, hazırda fəlsəfə tələbələrin seçimilə deyil, icbari fənn kimi tədris proqramlarına daxil edilsin və bu sistemin fəlsəfəyə aid mövqeyinin reallaşması müstəsna olaraq müəyyən zamandan sonra həyata keçsin. Rusiya, İtaliya, Fransa, Türkiyə və bir çox başqa Qərb və Şərq ölkələrinin təhsil sistemində bir sıra hallarda olduğu kimi, fəlsəfə Azərbaycanda da icbari fənn olaraq tədris edilsin.

YUNESKO-nun fəlsəfə sahəsində strateji məsələlərindən biri də fəlsəfənin geniş kütlələrə çatdırılması istəyi və tələbidir. Bu problem də Respublika filosofları üçün düşünmə mövzusu olmalıdır. Fəlsəfi biliklərin yayılması sahəsində KİV, xüsusən televiziya verilişlərindən istifadə ən əlverişli yoldur. Lakin fəlsəfi fikirlərin bu yollarla yayılması böyük məsuliyyət, yayılacaq məlumatların elmi səviyyəsinin əvvəldən ciddi yoxlanılmasını tələb edir, çünki bir sıra hallarda bu sahədəki tədbirlər yanlış məlumatların və nadanlığın yayılmasına apara bilər.

Respublikada fəlsəfə elminin inkişaf perspektivləri baxımından zəruri olan çoxsaylı tədbirlərdən bir neçəsinə diqqət yetirək.

Tədqiqat sahəsində konsepsiyalar müəyyənləşməli və koordinasiya problemlərinə diqqətin artırılması vacibdir.

Nəşr edilən əsərlərin müəllif, redaktor və rəyçilərinin məsuliyyəti müəyyən edilməlidir.

Tədris sahəsində təhsilin konsepsiya, proqram, dərslik və dərs vəsaitlərinin uzlaşdırma yolu ilə təkmilləşdirilməsi vacibdir.

Balonya tədris sisteminə kortəbii yox, Respublikada konkret şəraiti nəzərə alaraq qoşulmaq məqsədəuyğundur.

KİV, xüsusən TV vasitəsilə yayılan fəlsəfi biliklərə elmi nəzarət vacibdir.

«KİTAB-İ DƏDƏ QORQUD»
ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ KONTEKSTİNDƏ

Tarixən eposlar müxtəlif etnik və bölgə mədəniyyətlərini əlaqələndirən və bu baxımdan qlobal mədəniyyətin vəhdətləşdirilməsinə aparan bir fenomen kimi məlumdurlar.

Yazıyaqədərki mədəniyyəti yazı mədəniyyəti ilə, reallığı irrealıqla, tarixi hadisələri fantaziya və miflə ehtiva edən epos müxtəlifliyi və rəngarəngliyi ilə fərqlənən cəmiyyət həyatının, demək olar ki, bütün təzahür formalarından özünəməxsusluğu ilə səciyyələnən ensiklopedik məlumat verir.

Biz eposlarda bu və ya digər səviyyədə püxtələşmiş, varlığı və özünü dərk edən insanın yaradılışa, Allaha, təbiətə, digər insana münasibəti, ölüm və həyat, xeyir və şər, insaf və zülm, ədalət və ədalətsizlik, həqiqət və yalan, ləyaqət və ləyaqətsizlik, gözəllik və çirkinlik kimi fəlsəfi, ictimai, etik, estetik kateqoriyalar haqqında təsəvvür və mühakimələri ilə rastlaşırıq.

Etnosların etnogenezi, yerləşdikləri ərazinin coğrafiyası, tarixi, dövlət quruluşu, sosial münasibətləri, onların dili, dini, fəlsəfi, etik və estetik görüşlərini, yəni bütövlükdə götürülmüş dünya duyumu, dünyabaxışı və bunlara müvafiq sosial mədəni həyatda etnik toplum kimi həyat tərzinə və fəaliyyətini əks etdirən eposların inkişafı ümumi qanunauyğunluqlara və spesifik, özünəməxsus cəhətlərə malikdir.

Xalqlar eposlarında və eposları ilə yaşayır, onların vasitəsilə etnik köklərini bilmək, milli mentalitetlərinin nüvəsini təşkil edən dini, sosial, etik, estetik görüşlərini yenidən bərpa etmək, vəhdətdə (qlobal mədəniyyətdə) kəsrəti (lokal mədəniyyətlərini), kəsrətdə isə vəhdəti-bəşər mədəniyyətini duyub və dərk etmək imkanı əldə edirlər.

Təsadüfi deyil ki, zaman keçdikcə mədəniyyətin inkişafı eposlara münasibətdə xüsusi həssaslıq və diqqət tələb edir.

Deyilənlərə bariz misal və dəlil müasir dövrdə dünya mədəniyyətinin «Kitab-i Dədə Qorqud»a münasibəti ola bilər. Eposa olan maraq və diqqət xüsusilə onun yubileyi ilə bağlı, zəncirvari elmi məclislər silsiləsində özünü göstərdi. Həmin məclislərdəki çıxışlar türkdilli mədəniyyətin bu qiymətli abidəsinin yüzlərlə Şərq və Qərb tədqiqatçıları əldə etdikləri nailiyyətlərindən xəbər verərək qorqudşünaslığın müasir yüksək səviyyəsini nümayiş etdirdilər.

«Kitab-i Dədə Qorqud» haqqında mövcud çoxsaylı tədqiqatlar ciddi elmi və məntiqi dəlillərlə əsaslandırılmış mühakimələrlə zəngindir. Lakin elmi axtarışlar prosesində sual, şübhə və tərəddüdlərin rolunun əvəzsiz və gələcək axtarışlara istiqamətləndirən yol olması inkaredilməz həqiqətdir. Bu baxımdan bəzi problemlərə toxunmağımız, zənnimizcə, gələcək yazılarda onların həlli, eposları və xüsusən «Kitab-i Dədə Qorqud»u tədqiq və dərk etməkdə bəlkə də kömək edə bilər.

1. Eposların tədqiqat obyekti kimi tədqiqinin konsepsiyası, metodikası və tədqiqat zamanı istifadə edilən dəyərləndirmə meyarlarına bir daha qayıtmaq ehtiyacı var. Həqiqət axtarışlarında isə dialektik və hermenevtik üsullara müraciətin vacibliyi düşünülməlidir.

2. Dünya eposlarının struktur-tipoloji müqayisəsi əsasında qlobal eposşünaslığın, nisbi də olsa, təhvit (unifikasiya) edilmiş kateqorial aparatı, tədqiqat və dəyərləndirmə meyarlarının yaradılması üçün cəhdlər göstərilməlidir.

3. Eposun yaradılma (epos kimi təşəkkülü) və yazıya alınma zamanını müəyyən etmək üçün bir və ya iki konkret və bəzi hallarda yoxlanılması mümkün olmayan dəlil yox, eposun mətninin yaranmasında iştirak etmiş və daxili müxtəlifliyi ilə fərqlənən sosial-mədəni zəmin bütövlükdə tədqiqat süzgəcindən keçirilməlidir. Xüsusən bu, «Kitab-i Dədə Qorqud» abidəsinin bizə çatdığı şəklindən çıxış edərək onun təşəkkül və yazıya alınma dövrünü müəyyən etmək üçün vacibdir.

4. Tədqiqat zamanı eposun sosial zəmini və əhatə dairəsi açıqlanmalıdır. Məsələn, «Kitab-i Dədə Qorqud» ümumtürk bölgəsinin abidəsi olmaqla bərabər etnik türklərin, o cümlədən təkcə Azərbaycan türklərinin həyat tərzini əks etdirmir. O, yarımköçəri türk qəbilələrinin hərbi demokratiya və teokratik səciyyəli cəmiyyətinin, xüsusən zadəgan zümrəsini əks və tərənnüm edən qəhrəmanlıq dastanıdır. (Qazan xanın Qaraca çobana, Əmənin isə – «beş axçaya qulluq edən, ot – ələf yığan» adamlara münasibətlərinə nəzər yetirin!)

5. Deyilənlərlə əlaqədar universal səciyyəli köçərilik cəmiyyət tarixi özünəməxsus mədəniyyətə malik fenomen kimi elmi obyektiv təsvir və

dəyərləndirilməsini, türk mədəniyyəti isə köçəri və şəhər sivilizasiyasının vəhdəti əsasında tədqiqini gözləyir.[44]

6. Problemlərdən digəri isə türk mentalitetinin təşəkkülü tarixində «Kitab-i Dədə Qorqud»un yerinin izlənilməsidir.

Müasir elm qarşısında duran maraqlı və işlənməmiş məsələlərdən biri - şamanizm dünyagörüşü, şamanizm fəlsəfəsinin açıqlanmasıdır. Bunu bizdən Qam (şaman) oğlu qam (şaman) Bayandur xanın türklərə başçılığı, başqa sözlə, əcdadlarımızın şamanizmə tapınması tələb edir. Digər tərəfdən, dünya – təbiət və insanla üz-üzə duran hökmü rəvan şaman şəxsiyyəti etnik türk xarakterində özünə inam, ötkəmlilik, qüdrət və cəsarətin olmasını müəyyən edir desək, bəlkə də, yanılmarıq. Dediyimizə dəlil, Dədə Qorqud toplumunun mentaliteti ola bilər.

7. «Kitab-i Dədə Qorqud»da rastlaşdığımız türk inamında müxtəlif din və inancların sintezini izləmək türk, o cümlədən Azərbaycan türklərinin dini görüşlərinin təşəkkül və inkişaf tarixi baxımından da maraqlı olardı.

Tədqiqat zamanı tədqiqatçını gözləyən təbii təhlükələrdən biri də öz tədqiqat obyektinə məftunluğu, «Leyliyə Məcnun gözü ilə baxmasıdır». Bu məftunluq, bəlkə zaman etibarı ilə bizdən əsrlərlə uzaq obyektlərin qədimlik cazibəsi ilə də izah edilə bilər. Digər tərəfdən, subyektiv yanaşmanın səbəbi yubiley təntənələrinin yaratdığı eyforiya ilə də izah edilə bilər. Belə hallarda istər şəxsiyyət, istər anonim abidə olsun, onun haqqında ancaq xoş söz və mədhiyyələr söylənilir.

Təəssüf ki, bu təbii halla «Kitab-i Dədə Qorqud»un dəyərləndirilməsi zamanı rastlaşırıq. Hiperbolik səciyyə daşıyan təriflər, inadla söylənən və təkrarlanan kateqorik qayələr, obyektivlikdən uzaq olan tərif və dəyərləndirmələr dövrün realistik təsvirini vermiş eposdan yanlış nəticələrin çıxarılmasına gətirir və zəruri olaraq yubileydən sonra «Kitab-i Dədə

[44] Nəzərdən qaçırmamalıyıq ki, XII əsrdə Azərbaycan şəhərlərinin türk əhalisindən – Beyləqan türklərinin təşəbbüsü ilə Beyləqan şəhərində xalq hakimiyyəti qurulmuş və bu əsrdə türkdilli yazılı şeir elitar hesab olunub. Bu haqda məlumat XII əsrdə yaşamış Məsud İbn Namdar tərəfindən verilib və müxtəlif tarix və dil tarixinə aid təlqiqatlarda geniş əks edilmişdir.

Qorqud»a müraciət edəcək müasir tədqiqatçılar üçün geniş tənqidi düşünmə sahəsi yaradır.

Misal kimi iki fakta müraciət edək. Epos birlik və dövlətçiliyin möhkəmlənməsi idealını ehtiva edir. Lakin bu birlik idealı ideallıqdan uzaq bir cəmiyyət daxilində təbliğ edilir. Bəylərin daim çəkişməsini, onların paxıllıq və xudpəsəndliyini, alçaq intriqa yolu ilə oğulu ataya öldürtmə cəhtlərini, onların aşağı təbəqədən olan həmvətənlərinə, dinlərinə münasibətlərini (eposda dəfələrlə dinindən imtina etməklə oğul atanı qorxutmurmu?!) yadınıza salın.

Yaxud kişinin qadına (Selcan Xatuna) və ailədaxilində Burla Xatuna olan münasibətlərə nəzər salaq. Türk qadını yüksək nəcibliyi və mərdliyi ilə seçilən keyfiyyətlərinə baxmayaraq layiq olduğu münasibəti görürmü?!

Eposda dövrün bədii təsvirinin səviyyəsi onun realizminə tabedir. Burada realizm Romantizmi üstələyir desək, yanılmarıq.

Tədqiqatların bir qismində eposun verdiyi lövhələrdəki insanların sosial və mənəvi münasibətlərini idealizə edərək dövrümüz və cəmiyyətimizə örnək kimi təqdim etmək və kökümüzə qayıdışa dəvət bir daha düşüncə süzgəcindən keçirilməlidir. İnsanın keçmişinə, əcdadlarının tarixinə ehtiram və məhəbbəti təbiidir, lakin bizə bəxş edilmiş zəka tarixi tarixilik baxımından qiymətləndirməyi tələb etmirmi?!

«Kitab-i Dədə Qorqud»u daim yaşadan yüksəkliyi, ideallığı onda tarixi həqiqətlərin, türk tarixinin lövhələrinin obyektiv realist boyalarla verilməsidir.

СУФИЗМ КАК ФЕНОМЕН МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ И ЕГО МЕСТО В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ АЗЕРБАЙДЖАНА

Суфизм одно из наиболее широких течений социокультуры, представляющий синтез теории и практики. Он сочетает мистико-философское учение с разработанными системами ритуалов и действ, способствующих приобщению адепта к течению, и обладает относительно четко выраженной политической ориентацией. Исторически суфизм поддерживал и интересы господствующих классов, и многократно выступал

идейным орудием борьбы против социального гнета знаменем народно-освободительных движений.

Прежде всего, следует отметить универсализм основных принципов и позиций суфизма – носителя общечеловеческих ценностей, надежд и притязаний. Поиск Бога – Истины, попытка постижения сокрытых тайн бытия, стремление достичь единства с Богом через отказ от своего «Я», обретение себя в его «Я», стремление к социальной гармонии и справедливости через самопознание и самосовершенствование личности, а также теоретическая и практическая разработка изложенного – роднили суфизм с аналогичными позициями многочисленных течений Востока и Запада и обусловили то, что появившись в VII-XII вв. в регионе исламской цивилизации и вскоре распространившись здесь в виде многочисленных направлений и сект, он, воспринятый народами Африки, Азии, Америки поныне существует не только в обширнейшем регионе исламской культуры, но и регионах культур, связанных с иными религиями.

Изложенное характеризует суфизм как феномен мировой культуры.

Временные и пространственные параметры и многогранность проявлений суфизма сделали это течение объектом многочисленнейших исследований, направленных на раскрытие его теории, культовой практики, опыта социально-политической борьбы. Внутренняя неоднородность и противоречия, присущие отдельным аспектам течения, явились причиной значительных противоречий, неточностей, односторонних трактовок и оценок суфизма в литературе. Последние были вызваны как объективными, так и субъективными причинами – интеллектуальным потенциалом и политическими приоритетами исследователей. Достаточно отметить, что и поныне, спустя 13 веков после появления течения, исследователи не смогли прийти к единому мнению ни об этимологии самого слова «суфий» (его связывают с грубой шерстяной тканью – суф, понятием чистоы – сафа, каменным выступом мечети Каабы – ас-суфа и греческой «софия» – мудрость), ни к хотя бы относительно однозначным определениям и оценкам

философского, теологического, этического и социального аспектов течения. Его определяют как про- и антиисламское, монотеистическое либо пантеистическое течение, полностью отрицающее рациональное познание либо сочетающее его с гносисом, формой интуитивного познания, познанием свыше, уводящим от земной жизни и активно вторгающимся в эту жизнь не только с критикой ее социально-нравственных пороков, но и реальной борьбой за свержение зла и насилия, борьбой за создание царства социальной справедливости именно в этой земной жизни. И каждое из определений в силу внутренней неоднородности и противоречивости течения имеет объективное основание.

Картина исследований о суфизме нередко напоминает известную притчу о слоне и слепых, где один слепой на ощупь уподоблял слона его хоботу, другой спине, третий – хвосту.

В предложенной статье внимание акцентировано на мировоззренческом аспекте суфизма, определившем его остальные аспекты и сыгравшем поистине огромную роль в духовном развитии общества, начиная от теологии, теософии, литературы (в частности, в философской поэзии) и кончая музыкой, архитектурой, искусством танца и видами прикладного искусства.

В чем же суть мировоззрения суфизма? С тех пор, как человек осознал себя существом мыслящим, он пытается познать себя и свои связи с бытием и использовать свои познания в координации своих отношений с окружающим. Свидетельство сказанному – история мифологии, религии и в целом духовной культуры общества. С тех пор, как человек узнал о существовании Бога, он пытается постичь и Его, Его связь с миром, и с ним – человеком, постичь свое место, возможности и роль в системе мироздания.

Именно плодом этих попыток постижения явились многочисленные религии мира. Условно второй ступенью постижения можно считать появление многочисленных комментариев к религиям, претендующих на раскрытие подлинного внутреннего смысла, доступного только избранным,

морально и интеллектуально совершенным личностям. Сказанное явилось причиной появления многочисленных эзотерических учений в культуре Востока и Запада.

Одним из подобных учений был суфизм, появившийся в VII-VIII вв. на родине древних цивилизаций – месте рождения авраамaтических религий – и отличавшийся высоким гуманизмом своих основных принципов и теоретических доктрин.

Высокий гуманизм учения сказался прежде всего в выборе им своего основного принципа: тяготеющим во все времена над человечеством страху, лжи и насилию суфизм противопоставил Любовь, Истину, Справедливость и это триединство признал основой бытия в целом – сутью Бога и мира, который представлял не иначе как в единстве, а порою и в полном тождестве с Богом. Бог суфия – Любовь, Возлюбленный (ешг, Машуг), Истина, Справедливость (хакикат, хакк).

Любовь в суфизме – это философская категория, адекватная сущности и всеобщей гармонии бытия. Постижение этого принципа и руководство им есть постижение совершенства бытия, всеобщего единства, единства сущего (вахдат ал-вуджуд). При этом постижение единства доступно любой личности, независимо от его социального положения, религиозной и этнической принадлежности, оно связано только с его человеческим совершенством.

Возможно, именно подобная позиция, предоставившая право на поиск Истины – Бога любому ищущему, обусловило коммуникабельность и обеспечила притягательную силу суфизма, который постепенно завоевывал мир Востока и Запада. Суфизм, различные его течения предполагают ступенчатость восхождения человека к совершенству. В большинстве случаев это шариат, тарикат, ма`рифат, хакикат, т.е. вступивший на путь суфизма переходит от подчинения внешним общедоступным и необходимым канонам собственной религии на ступень тариката – путь постепенного постижения, эзотерического смысла религии.

Здесь мы встречаемся с решением своеобразной проблемы, поставленной большинством религий перед человеком. С одной стороны, они признают человека существом разумным, наделенным свыше Богом этой способностью (таким образом, право на познание разумом освящено), с другой, накладывают запрет на самое попытку познания им (человеком) Бога и тайн мироздания. Эта попытка и есть запретный плод древа познания религий.

Суфизм подобно ряду других идейных течений средневековья обходит этот запрет, заменив рациональное познание («идрак») постижением (ма'рифат), интуицией, озарением свыше и т.д. И вот суфий, не вступая в противоречие с религией с помощью ма'рифата (в греческой и позже европейской традиции – «гносиса») приближается к осмыслению эзотерической сути религии, к постижению тайн творения и Творца.

Путь этот сложен и в соответствии с учением суфизма связан с отречением от земных порочных страстей: зла, коварства, насилия, лицемерия, жадности, обжорства, разврата и т.д. В ряде течений нравственное совершенствование сопровождается совершенствованием интеллекта, познанием земного как ступени к постижению ирреальных и непознаваемых разумом начал – тайн творения и Творца.

И вот наступает ступень «хакикат»а, где суфий постигает искомые истины, истину себя, мира и Бога, постигает единство их, взаимопроявление одного в Другом, Творца в творении; используя символику суфизма он представляет Единство как Единство влюбленного и Возлюбленного, микро- и макрокосма, частицы и целого, «Необходимо Сущего» (Бога) и «возможного сущего» (творений), капли и моря и т.д.

Человек постигает свое единство с миром и Богом в системе единства бытия. Многие суфии на этой стадии признавали свою божественность. Бог в них, и вне их нет Бога. Последнее в традиции исламской средневековой культуры называлось хулул (растворение) и иттихад (единение) и как правило жестоко преследовалось как ересь. Ибо известное изречение суфиев

анна-л-хакк – «я есмь Бог» – по существу вело к отрицанию Бога официальной эзотерической религией, было несовместимо с теорией креационизма, по которой Творец и творение четко разделены.

Величие человека в суфизме, его богоравность, несмотря на элементы аскетизма и отрешенности как органической части учения, как бы повышали его причастность к мирским делам и личную ответственность за все, что творилось в мире и прежде всего за зло и насилие. И не случайно суфийские движения зачастую от словесного порицания последних переходили к практической борьбе с ними, организуя народные массы и возглавляя идейно и практически борьбу против угнетения народа, за восстановление демократических принципов, свободы, равенства и братства, за создание, пусть и временное, утопических государств.

И не случайно основной силой суфийских организаций, главными сторонниками суфиев были ремесленники, купцы и городская интеллигенция крупнейших городов средневекового Востока с многотысячным населением и высоким уровнем социальной жизни и культуры. История культуры сохранила имена сотен известнейших суфиев, основоположников или членов многочисленных сект и течений этого движения, начиная с VII по XX века.

Благодаря своим произведениям и непосредственному участию в этом течении обрели известность Хасан ал-Басри, Маруф ал-Кархи (IX в.), Рабийа ал-Адавийа (VIII-IX вв.), Джунейд Багдади (IX в.), Мансур ал-Халладж (IXв.), Айн ал Кузат Хамадани (IX в.), Абу Хафс Сухраварди, Абу Наджиб Сухраварди (XII-XIII вв.), Абд ал-Кадир Гиляни (XII в.), Ибн ал-Араби (XII-XIII вв.), Джалаладдин Руми (XIII в.), Юнус Имре (XIII в.), Бадраддин Симави оглу, Бахааддин Накшбанд (XIV в.), Абд ур-Рахман, Мир Дамад, Хайдар Амули, Абд ур-Рахман Джами, Алишир Навои, Мулла Садра (XVIIв.) и многие другие.

В XX веке стали известны Ахмед ал-Алави (ум. в 1934 г.) - основатель ордена ал-Алавийа в Алжире, Мухаммед ал-Мадани (ум. в 1959 г.) – основатель ордена ал-маданийа в Тунисе, Саларма ар-Ради (ум. в конце 50-х

гг. XX в.) – основатель ордена ал-Хамидийа в Каире и десятки других представителей теории и практики движения в различных странах.

В помещенной в энциклопедическом словаре «Ислам» (М., 1991) обобщающей статье «ат-Тасаввуф» отмечается, что «особняком стоит группа исследователей и философов, выступающих с пропагандой возрождения традиций и концепций ат-Тасаввуф, *видя в них панацею от духовного кризиса, переживаемого обществом Востока и Запада»* (выделено нами. – З.К.). В ряде западноевропейских стран и США их пропаганда имела известный успех, там появились кружки и общества, придерживающиеся доктрин модернизированного ат-Тасаввуф (с. 234).

Изложенное является подтверждением истины о том, что объять необъятное невозможно, как невозможно на нескольких страницах дать хотя бы относительно полное, целостное представление об этом могучем течении. Мы просим у читателя прощение за «свое описание слона» и переходим ко второй части темы – место суфизма в духовной культуре Азербайджана.

Зародившись на Аравийском полуострове, суфизм быстро распространяется прежде всего в регионе ислама и как бы параллельно с самой религией ислама. В зависимости от обстоятельств он обретал в странах, входивших в халифат новые, обусловленные социокультурным потенциалом этих государств и населяющих их народов, возможности для своего развития и распространения.

Благодатную почву для своего развития суфизм обрел и в Азербайджане – стране с уникальной древней и средневековой культурой. Азербайджанский народ, как известно, является наследником древних кура-араксинской, эллинистической и многих других культур, бытовавших на его земле. В силу ряда объективных причин (географическое положение, природные богатства) на протяжении всей своей истории Азербайджан экономически, политически и культурно был тесно связан со странами и народами, представлявшими различные древние, средневековые и более поздние, подчас очень высокие цивилизации, и культура его развивалась в

непосредственной связи с этими культурами, и прежде всего, с их духовным аспектом. Высокий уровень экономического развития и прежде всего наличие множества крупномасштабных городов, развитие наук, опирающееся на научный потенциал многочисленных цивилизаций, с которыми страна была связана, использование латинской, греческой, персидской и арабской письменности разноэтничным населением страны – таковы факторы, определившие развитие азербайджанской духовной культуры. Пестрота этносов, участвовавших в формировании азербайджанского народа, многоязычие, существование в стране в течение веков зороастризма, греческого язычества, шаманизма, христианства, ислама способствовали здесь религиозной индифферентности, лояльного отношения к различным этносам, многопланового свободомыслия, отраженного прежде всего и идеологии многочисленных неортодоксальных течений и ересей, связанных с теми или иными религиями.

Одним из таких течений и был суфизм, нашедший в Азербайджане благодатную почву своей теории и практике. Начиная с X века, суфизм стал одним из идейно-теоретических и конкретно-практических течений социокультуры страны и одним из факторов, определявших развитие азербайджанской духовной культуры. Он оказал огромное влияние на развитие духовной культуры Азербайджана, его философии, теологии и теософии, этической и эстетической мысли, в частности в проявлении их в литературе и прежде всего в философской поэзии, музыке, искусстве танца, архитектуре, видах прикладного искусства, ковроткачестве, художественном шитье, торевтике и т.д.

Азербайджанские мыслители сыграли значительную роль в формировании суфизма не только в своей стране, но и далеко за ее пределами в Исламском регионе, регионе Кавказа и Закавказья. Азербайджан дал культурному миру таких корифеев теории суфизма, как Айн ал-Кузат Мийанеджи (казнен в 1132 г.), изложивший в своих трактатах пантеистическую систему суфизма; Абу-н-Наджиб Сухраварди и Абу Хафс

Омар Сухраварди, трактовавшие философию и этические воззрения суфизма и создавшие в Багдаде знаменитый суфийский орден ас-Сухравардиййа. Ответвления этого ордена в течение веков существовали в различных странах Востока; в XIII-XIV веках особое распространение он получил в Индии, в дальнейшем был распространен в различных странах исламского Востока. Первоначально пользовавшийся поддержкой халифов и господствующей исламской элиты, орден впоследствии становится на путь последовательного пантеизма и свободомыслия; на базе его создаются такие течения и секты, как бахаиййа, Пир Джамалиййа и другие. Почти все известные азербайджанские суфии, их учения и созданные ими секты обрели региональное распространение и наравне с мусульманами привлекли представителей других религий. Достаточно обратиться хотя бы к кызылбашской суфийской идеологии и движению, чтобы убедиться в верности сказанного.

Суфийские мыслители излагали свои доктрины как в специальных прозаических трактатах, так и используя возможности философской поэзии. В качестве примера можно сослаться на наследие Баба Кухи, Шабустари, Овхади Мараги, Несими (на определенном этапе творчества до вступления на путь хуруфизма), Саиб Табризи и многих других.

Суфизм оказал значительное влияние на наследие Низами, Хагани, Физули. Элементы философии суфизма, его доктрина постижения Бога через любовь, учение о вахдат ал-вуджуд, проповедь в суфийской трактовке с использованием специфической мистической символики художественных образов (как виночерпий, кабак, свеча, мотылек и цифр) основоположений учения не только в плане онтологии, но и гносеологии, этики, эстетики, его пропитанные гуманизмом и демократизмом социальные воззрения явились мировоззренческим фундаментом нашей азербайджанской духовной классики. Характерно, что эти доктрины проповедовались и «отрешенными от мира» суфиями, и суфиями из элиты; они легли в основу наследия Джахан Шаха Кара Коюнлу, Шах Исмаила Хатаи и их политических противников, а

также глав движений, направленных на восстановление социальной справедливости. Идеи и символика суфизма пропитали азербайджанскую культуру насквозь, ее так называемые и «ортодоксальные», и «свободомыслящие» оппозиционные направления. Они отражены и в придворной поэзии Азербайджана, в частности в наследии известного поэта Гатрана Табризи и в творчестве Сейид Азима Ширвани, и в философской поэзии азербайджанских романтиков Мухаммеда Хади и Гусейна Джавида.

Эпоха и Личность в каждом случае определяли характер проявления данного мировоззрения либо его элементов в азербайджанской классике, однако проявления эти явны и лишений раз свидетельствуют об универсализме доктрин суфизма.

Однако было бы неправильно считать, что суфизм последовательно развивался в сугубо «собственных рамках». Рамки, безусловно, были, но история расширила их. Со временем суфизм с его мировоззрением, с одной стороны, став основой для появления ряда новых относительно самостоятельных течений, переплелся с их мировоззренческими представлениями, с другой же он переплелся с представлениями не только этих новообразований, но и тех глобальных для региона учений, которым ранее противостоял.

Итак, с одной стороны, суфийское мировоззрение испытывало влияние официальной теологии и входило в русло последовательной ортодоксальной теософии ислама (последнее ярко представлено в наследии Газали), а с другой, переплеталось с рядом идей и принципов философии исмаилизма и восточного перипатетизма, в частности гносеологическими представлениями последнего. Таким образом, создавалось своеобразная, отличавшаяся универсализмом своих новых уровней, мировоззренческая основа духовной культуры страны. Сказанное характерно и для региона исламской культуры в целом.

«Методологические проблемы исследования средневековой культуры исламского региона и низамиведение»

Тезисы

1. Низамиведение, как и любая другая проблема истории культуры, может обрести научную почву, только будучи рассмотренной на фоне общекультурного развития эпохи, на фоне диалектической связи между отдельными явлениями этой культуры.

Одним из наиболее ярких проявлений взаимосвязи и синтеза компонентов культуры средневековья был синтез философии и поэзии в органическом единстве которых и заключается суть философской поэзии, как самобытного феномена культуры.

2. При исследовании наследия Низами, как крупнейшего представителя философской поэзии, наряду с высокохудожественной формой поэзии мыслителя объектом серьезнейшего внимания должны стать философское содержание, философская суть этой поэзии. Необходимо раскрыть формирование и эволюцию философской концепции Низами в «Хамсэ», которая в будущем стала традиционной формой философской поэзии, целостно и всесторонне воплощающей в себе мировоззрение своего создателя./Ср. «Хамсэ» Дехлеви, Джами, Наваи и др./

3. При изучении мировоззрения Низами особое внимание должно быть уделено выявлению связи между философским содержанием поэзии мыслителя и идеологией широко распространенных в его эпоху на Востоке и, в частности в Азербайджане, суфизма, исмаилизма, ахизма и других течений. Выявление этой связи поможет:

а) раскрыть суть философского учения мыслителя;

б) определить его социальную позицию;

в) более компетентно судить об исследовательской литературе, в частности трактовке в ней таких вопросов, как суфизм, мистицизм, аскетизм Низами;

г) раскрыть взаимосвязь наследия Низами с культурой и, в частности философской поэзией Востока.

4. Определяя творческий метод Низами, следует избегать категоричных утверждений типа Романтизм либо реализм. Пантеистическое мироощущение, характерное для прогрессивной идеологии, а через нее духовной культуры мирового средневековья, в частности эпохи ее ренессансов, определило двуединство реализма и Романтизма в наследии многих представителей этой культуры, ее философов, художников, поэтов, включая и поэзию Низами.

5. Из первостепенных и ответственных задач низамиведения является оценка обширнейшей литературы о мыслителе с современных научных позиций. Переиздавая работы исследовательского плана о Низами, в предисловиях и комментариях к ним необходимо четко определять отношение современного низамиведения к проблемам данной работы, акцентируя внимание на дискуссионных и ошибочных положениях и избегать хвалебных предисловий к исследованиям, в которых содержатся явные ошибочные оценки наследия мыслителя, как это имело место при издании книги А.Е.Крымского «Низами и его современники». Баку, 1981 г., редакторы – З.М.Буниятов и Г.Ю.Алиев, автор предисловия Г.Ю.Алиев.

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ МЕТОД И ЕГО МЕСТО В НАСЛЕДИИ НИЗАМИ (на примере поэмы «Хосров и Ширин»)

Древность, закономерность и пути развития эзотерического метода в истории культуры, в частности в истории философской поэзии, известны. Однако эта чрезвычайно интересная проблема культурологии и поныне ждет специального научного исследования.

Особую значимость и широту применения эзотерического метода мы наблюдаем в средневековье, когда он являет собой один из основных методов подхода к тем или иным проявлениям культуры – от религии до прикладного искусства. Закономерность наличия и распространенности эзотеризма в средневековье обусловлена рядом причин. Одна из них -

причина политического характера, когда проповедующему ересь необходимо было завуалировать, скрыть подлинный смысл своих идей от суда теократической власти и господствующей идеологии, сохранить ему маску благонамеренности.

Данный метод зачастую свидетельствует об оппозиционности политической платформы того, кто им пользуется. Не случайно наиболее широко распространен эзотеризм в философской поэзии, зачастую органически связанной с еретической идеологией течений типа исмаилизм, суфизм, хуруфизм, бекташизм и др.

Значимость и распространенность эзотерического метода в средние века в философской поэзии, являющейся своеобразным синтезом философии и поэзии, на наш взгляд, определяются и уровнем развития пантеизма в средневековой философии. Последний, как известно, исходил из двуединства и тождественности Творца и творения, небесного и земного, ирреального и реального; для него реальное есть проявление (либо явление) ирреального; именно поэтому в реальном и через реальное он ищет истолкование ирреального.

Другая причина, обусловившая появление эзотерического метода коренится в процессе познания. Эзотерические истолкования – это попытка объяснить недоступное либо труднодоступное познанию, и не случайно, что они получили особое распространение в периоды, когда наблюдался расцвет научного знания, в частности, в эпоху восточного Ренессанса. Живучесть этого метода связана также с силой традиции в развитии культуры, включая и философскую поэзию.

В связи с изложенным, при исследовании духовной культуры средневековья, в частности наследия Низами, необходимо особенно пристальное внимание уделять к данной проблеме; требуется раскрыть, как применение эзотерического метода сказывалось на трактовке идейно-философского содержания, а также художественных и языковых особенностях классических памятников духовной культуры.

«Хамсэ» Низами является, на наш взгляд, удачно найденной и в будущем продолженной средневековой литературой исламского региона Востока формой эзотерического изложения целостного философского мировоззрения в высокохудожественном поэтическом облачении. Сказанное подтверждается всем творческим наследием Низами. В поэмах «Хамсе», охватывающие всю разносторонность реальной жизни человека с непревзойденным поэтическим мастерством, в красочных сюжетных формах раскрывается тайный, сокровенный смысл вложенный в них автором.

Эзотерический метод необходим, и закономерен для творческого наследия Низами как представителя средневекового гуманизма, в частности, Ренессанса с его высоким и несколько мистифицированным идеалом человека, который через разум и любовь постигает свое богоравное величие. Не случайно герои «Пятерицы» проходят традиционный для ренессансных представлений путь самосовершенствования, ведущий к «тайнам бытия» и познанию собственного «я». Идея разумно-нравственно-социального совершенствования является лейтмотивом наследия мыслителя и высказывается в нем как открыто, так и через аллегории. Обретая различные формы проявления, она ненавязчиво, а часто как бы незримо проходит через всю сюжетную линию поэм в форме вставок-назиданий, вставок-сентенций, вступлений и т.д. Эти, на первый взгляд, отступления от сюжетной линии по существу дополняют и развивают основное идейно-философское содержание поэм.

С применением эзотерического метода мы, в частности, встречаемся в поэме «Хосров и Ширин». Увлекательная красочная сюжетная линия поэмы о любви, поэмы, почти все герои которой характеризуются и как влюбленные, раскрывает читателю любовь как философскую категорию, на которой покоится пантеистическое миропонимание мыслителя.

В поэме «Хосров и Ширин» любовь представлена основой всеобщей связи и единства природы, человека и Бога, в ней раскрыта ее роль в

сущностном единстве мира и во всеобщей гармонии между человеком и окружающей его природой, в частности с миром живых существ.

Любовь непосредственно связывается в поэме с категориями этического и социального плана, она составляет основу изложенных в поэме утопических представлений мыслителя.

Органически связаны с эзотерическим методом многочисленные аллегории поэмы (отношение Фархада к горе, зверям) и афоризмы, которые то открыто, то завуалировано свидетельствуют о социальной несправедливости, этических пороках и т.д. Образы Шекер, Хосрова, Ширин и Фархада символизируют ступени духовного совершенства и восхождения человека к этому совершенству.

Любовь как философская категория в формировании своем испытала в поэме определяющее влияние философской тенденции эпохи, в частности философии суфизма.

Однако спецификой эзотерического метода в творчестве Низами, в частности заключается в том, что в мировоззренческой концепции мыслителя оптимизм превалирует над пессимизмом, жизнелюбие над аскетизмом. Это убедительно доказывает, что данная концепция отнюдь не повторение философии суфизма, она испытала в своем формировании значительное влияние общекультурного развития и прежде всего перипатетической философии исламского Востока. (Ср. «Трактат о любви» Ибн Сины).

Баку, 1984

XXI ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ FÜZULİŞÜNASLIĞIN PROBLEMLƏRİNƏ DAİR

(Füzuli irsinin mühafizəsi, tədqiq və təbliği haqqında bəzi mülahizə və təkliflər)

1. İrsin mühafizəsi ilə bağlı təkliflər:

a) Müxtəlif səbəblərdən Füzuli irsinin bu günədək Respublikada bütövlükdə orijinalda çap edilmədiyini nəzərə alaraq növbəti yubileyə qədər bu mühüm məsələ həll edilsin.

b) İrsin orijinalla bərabər Azərbaycan, rus və müxtəlif Avropa və Şərq dillərinə sətri tərcümələri nəşr edilsin və nəşrlər geniş elmi təfsirlərlə təchiz olunsun.

c) Füzulinin türkdilli irsinin müasir Azərbaycan dilində sətri tərcüməsi nəşr edilsin.

2. İrsin müasir dövrdə tədqiqinə dair problemlər:

a) Füzulinin tərcümeyi-halına (Azərbaycan və Azərbaycan dili ilə bağlılığına), irsinin həcminə (tərcümələrə münasibət, irsin tam həcmdə tədqiqi), İslam və şiəliyə münasibətinə dair məsələlər müzakirə edilməlidir.

b) Füzulinin fəlsəfi görüşlərini araşdırarkən mütəfəkkirin zahiri və batini metodlardan istifadəsinə xüsusi fikir verilməli, bu kontekstdə sufizm, vəhdəti-vücud və panteizmə münasibəti aydınlaşdırılmalı və dəyərləndirilməlidir. Nəzərə alınmalıdır ki, klassik mənəvi-mədəni irsimizin elmi və siyasi baxımdan dəyərləndirilməsində, onun dünya mədəniyyət tarixinə inteqrasiyasında hazırda panteizmə münasibət xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Adı çəkilən məsələlərin həlli – Füzuli irsinin müxtəlif aspektlərini tədqiq edən mütəxəssislərin birgə müzakirələrinin təşkilini tələb edir.

3. İrsin təbliği ilə bağlı olan problemlər.

Füzuli irsinin Azərbaycanda və dünya miqyasında təbliği onun orijinalda çapını, poetik tərcümələrlə bərabər müxtəlif dillərdə sətri tərcümələrini, elmi təfsirlərinin nəşrlərini və həmin nəşrlərin dünyada və ilk növbədə Azərbaycanda geniş yayılmasını tələb edir. Füzuli irsinin təbliğinin müzakirədən keçmiş düşünülmüş planı tərtib edilməli və reallaşmalıdır. Təbliğ edilən materiallar elmi ekspertizadan keçməlidirlər. Bu məqsədlə bəlkə Füzuli irsinin tədqiqi üçün xüsusi elmi mərkəzin yaradılması məqsədəuyğun olardı.

ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ VII–XVI ВВ. ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО РАЗВИТИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Развитие азербайджанской философии VII–XVI вв., ее связь с научным и в целом общекультурным развитием средневекового арабоязычного и закавказского регионов, а прежде всего ее органическая связь с

мировоззренческими принципами многогранной и богатой азербайджанской культуры предшествовавших веков обусловили и определили ее уровень, место и значимость в дальнейшем развитии как философии данной страны, так и философии регионов, которым она была исторически сопричастна. В связи с чем решение проблем азербайджанской философии последующих веков с настоятельностью требует обращения к наследию и традициям названного предшествующего периода. Последние были продолжены не только в XVII–XVIII веках, но и в XIX–XX веках, т.е. веках значительно отдаленных от VII–XVI вв. как по времени, так и по своему социально-политическому и культурному характеру.

В свете изложенного остановимся на некоторых проблемных и дискуссионных вопросах из истории азербайджанской философской мысли XIX–XX вв., в частности, в аспекте их связей с традициями VII–XVI веков. К числу их относятся проблема научной трактовки философского аспекта азербайджанского Просветительства и Романтизма как феноменов общекультурного развития, а также освещение дискуссионных вопросов, связанных с наследием азербайджанских мыслителей, Аббаскули Ага Бакиханова, Мирза Шафи Вазеха, Мирза Казем-бека, Мирза Фатали Ахундзаде.

К вопросу об исследовании философских воззрений Аббаскули Ага Бакиханова. Аббаскули Ага Бакиханов и Просвещение

В плеяду известных азербайджанских мыслителей и ученых-энциклопедистов XIX века вошел незаурядной личностью историка, естествоведа, филолога, логика, философа и поэта Абаскули Ага Бакиханова (Гудси).

Историческая значимость и диапазон творческого наследия Бакиханова ставят перед бакиханововедением ряд проблем, продиктованных современным уровнем исследования истории азербайджанской культуры.

Энциклопедизм наследия Бакиханова, с одной стороны, требует дифференцированного подхода к исследованию его творчества, с другой же – целостного научного анализа всего наследия ученого и его места в истории азербайджанской культуры.

Наследие Бакиханова – это ответ на социальный заказ, сформировавшийся в Азербайджане в начале XIX века и обусловивший целую культурную эпоху в развитии страны – эпоху Просвещения. Специфика экономического и социально-политического развития страны определила и особенности азербайджанского Просвещения начала XIX века, и суть мировоззрения Бакиханова, интегрировавшего в себе традиции восточной и, в частности, азербайджанской культуры с исторически прогрессивными традициями европейской и русской культур. Данное, признанное в исследовательской литературе, положение требует глубокого и всестороннего анализа; актуальность его обусловлена и неоднозначной трактовкой в литературе отношения Бакиханова к Просвещению.

В соответствии с рассматриваемыми проблемами остановимся на философских воззрениях мыслителя, в частности, его отношении к суфизму, и попытаемся выявить место восточной традиции в формировании его философских воззрений, а также в плане постановки вопроса коснемся дискуссионной проблемы – Бакиханов и Просвещение.

Бакиханов был представителем азербайджанской культуры начала XIX века, развитие которой было обусловлено прежде всего экономическим положением страны. Это был последний век в ней феодализма и первый, знаменующий начало капитализма. Известно, что вхождение Азербайджана в состав России двояко сказалось на его культурном развитии. С одной стороны, азербайджанская культура испытала прогрессивное влияние русской передовой демократической общественной мысли, которая сыграла значительную роль и в ознакомлении представителей азербайджанской

культуры с достижениями культуры Западной Европы.[*] С другой стороны, царизм с его колониальной политикой пытался подавить покоренные народы духовно, отсечь от них прошлую этно-национальную культуру, язык, религиозно и этнически ассимилировать их.

Действие вызывало противодействие. Население и прежде всего патриотически настроенная интеллигенция, духовно обогащаясь прогрессивными достижениями русской и европейской культур, в то же время противодействует политике насильственной ассимиляции, держась своих культурных традиций и религий. Представителем такой интеллигенции и был Бакиханов, пытавшийся сохранить ислам и продолживший в своих философских произведениях традиции философии исламского региона, сочетая их с проповедью передовых достижений европейской и русской культур.

Примечательно, что мыслитель обращается к традиции оппозиционного направления философии исламского региона, что дает ему возможность, оставаясь в рамках идеологии исламского Востока, по существу, в определенной степени отойти от ортодоксально-теологического мировоззрения. С другой стороны, широко пропагандируя прошлое и настоящее культуры своей родины, Бакиханов противостоял колониальной политике царизма, направленной на ассимиляцию азербайджанского народа и уничтожение таким путем его духовной культуры и самобытности.

Развитие и противоречия эпохи как в зеркале отразились в творчестве и мировоззрении мыслителя. Широта и многогранность воззрений Бакиханова были обусловлены многоаспектностью его научных исканий, связывающих ученого, наряду с восточной, и с русской и европейской науками и культурами. О диапазоне научных интересов Бакиханова свидетельствуют его многочисленные произведения в области естествознания, логики, истории, филологии, космографии и т.д. Научные поиски вносили в

---

[*] Хотя связи, включая и культурные, Азербайджана с Европейским регионом имели многовековую историю, тем не менее XIX век и посредничество русской культуры сыграли значительную роль в приобщении страны к культуре Запада.

мировоззрение мыслителя элементы материализма и диалектики, которая была характерна и для философии суфизма, приверженцем которой выступал Бакиханов.

Философское наследие Бакиханова привлекает особое внимание в свете исследования эволюции суфизма вообще и в свете исследования азербайджанского суфизма в частности.

Чем было вызвано обращение Бакиханова к философии суфизма? Известно, что философия суфизма на протяжении веков несла в себе элементы неортодоксальности. Подменяя любовью к Богу проповедуемый монотеистическими религиями страх перед Богом, а учение о наказании и воздаянии заменяя категориями этического и гносеологического порядка, суфизм олицетворял собой свободомыслие. И, не случайно, пантеистическая философия суфизма стала мировоззренческой основой, либо оказала значительное влияние на развитие исторически прогрессивной классической культуры Востока, в частности, его философии и литературы. Азербайджанские мыслители, начиная от Хагани и Низами до философов и мыслителей XVII-XVIII вв. Юсуфа Карабаги и Зейналабдина Ширвани и других, так или иначе связаны с философскими и этическими доктринами этого учения.

Закономерно, что доктрины суфизма, наряду с элементами восточно-перипатетической школы, оказали значительное влияние и на философское мировоззрение Бакиханова.

Круг и глубина научных интересов Бакиханова, его высокий гуманизм, знакомство и духовная близость с известными прогрессивными представителями азербайджанской, русской и европейской интеллигенции в определенной степени обусловили просветительскую направленность творчества и общественно-политической деятельности Бакиханова, его страстное желание просветить людей, сделать их лучше, добрее, человечнее, возвысить духовно.

Просвещению людей, без которого Бакиханов не мыслил возможным благоденствие общества, он посвятил свои философско-этические трактаты «Таксиб ал-ахлак» («Воспитание нравственности»), «Мишкат ал-анвар» («Ниша светочей»), «Мират ул-джамал» («Зерцало красоты»), «Китабе Насает» («Книга наставлений») и др. Для философских воззрений Бакиханова, отраженных в названных произведениях, характерно сочетание идеализма с в какой-то мере выраженным пантеизмом, рационализма с иррационализмом, принципов демократической, гуманистической морали с политическими воззрениями представителя феодальной идеологии.

Одним из крупных произведений Бакиханова, где дана наиболее полная интерпретация его философских воззрений, является философско-этический трактат «Таксиб ал-ахлак». Он отличается обширным кругом ставящихся в нем проблем, их взаимосвязанностью и органическим единством. Как отмечает А.Бакиханов, это произведение написано вслед за исследованием богословия и трудов мусульманских, греческих и европейских философов. Многочисленны ссылки на авторитеты суфизма (Санаи, Руми и др.). В отдельных главах книги излагаются проблемы онтологии, гносеологии, этики, мистики, однако с позиций мыслителя и ученого-энциклопедиста, представителя передовой культуры XIX века. Так, определяя цель познания-постижения одной из основных категорий суфийской философии, Бакиханов пишет, что цель всякого познания – в постижении духовного и светского, религии и государства, а не в постижении Бога, либо мира, как отражения и воплощения Бога, как учил суфизм.

Во введении дается своеобразное представление о предмете философии, которая, по Бакиханову, «размышляет» о назначении благ и расследует сущность вещей. Обнаруживая прекрасное и безобразное, она помогает человеку. Она является светом надежды во мраке природы, помогающим познать науку и мир, помогающим нравственному совершенствованию. Философия поможет человеку добиться благополучия в

здешнем мире и обрести благо в загробной жизни. Мыслитель выступает против расширения объекта предмета философии путем включения в нее естественно-научных взглядов, а «равно и схоластического мудрствования». Между тем, специфика философского учения Бакиханова, отраженная в данном трактате заключается в том, что автор стремится изложить достижения современного ему уровня науки и философии согласно воле Бога и исламу, - позиция, характерная для многих ученых и мыслителей исламского региона, наследие которых в целом отличалось стремлением к адекватной науке трактовке действительности.

В «Таксиб ал-ахлак» основные свои тезисы мыслитель аргументирует данными как науки, так и предшествующей восточной философии, в частности – философии суфизма; завершается доказательство, как правило, ссылкой на божественное провидение и ислам. В этом, по-видимому, специфика творческого метода мыслителя-просветителя начала XIX века Бакиханова, активно и целеустремленно пропагандировавшего достижения наук, в частности – естественных наук своей эпохи и философскую мысль своего региона, оставаясь предельно корректным по отношению к Богу и религии.

Онтологические воззрения Бакиханова изложены в основном разделе трактата «О соблюдении умственности». Мыслитель делит бытие на необходимое – Бог и возможное – мир, связь между Богом и миром трактуется то идеалистически, то с позиции суфийского пантеизма, утверждая, что «сущность и воля необходимо-сущего – во всех частицах мира». Особое значение при выявлении пантеистических моментов учения Бакиханова и его близости к философии суфизма имеет заключение данного трактата «О сокровенностях просвещения».

В этом произведении пантеистические представления Бакиханова сочетаются с конечными идеалистическими решениями ряда мировоззренческих проблем, а также с не присущим суфизму в целом и, в частности его ранним этапам, рационализмом.

Мыслитель пишет о бесконечности бытия и о преходящем во времени характере нашего мира. Конечность мира он объясняет его изменчивостью, изменчивое же, по Бакиханову, не может быть вечным.[45]

Мир тождествен множественности, круговорот которой обусловливается *естественной закономерной причинностью*. Мыслитель пишет и о естественно присущих миру противоречиях. Излагая учение о взаимосвязи, причинности и противоречиях мира, Бакиханов по существу выступает с позиций деизма и пишет о развитии мира согласно его собственным законам.

В «Такзиб ал-ахлак» вопрос специально рассматривается о душе. Душа бессмертна, она – вместилище божественного сияния и разума, однако желания ее определяются, по Бакиханову, материальным четырехэлементным телом, т.е. здесь мы наблюдаем проникновение материалистических тенденций в святая святых идеалистической философии – ее учение о душе.

Гносеологические представления мыслителя, непосредственно связанные с его учением о душе. Наука и знание помогают человеку овладеть всеми сокрытыми тайнами и являются залогом величия его благородного существа. Бакиханов постоянно подчеркивает единство науки и практики, деяния. «Наука, являющаяся главным достоинством и неиссякаемым богатством (человека), приобретается через деяние и для деяния».[46]

«Однако очень мало (людей) мыслящих и достигающих пользы науки и практик», - сожалением отмечает мыслитель, излагая свое понимание единства познания и практики.

При изучении гносеологических представлений Бакиханова следует иметь в виду и неоднозначность использования им понятий: «знание», «наука», «опыт», которые употреблялись им и с позиций научного

[45] Бакиханов А.К. Сочинения. Записки. Письма. Баку, 1983. С. 115.
[46] Бакиханов А.К. Указ. соч. С. 78.

мировоззрения XIX века, и в трактовке мистико-идеалистических и пантеистических учений восточной философии эпохи средневековья.

Особое место в мировоззрении Бакиханова занимает трактовка любви, как философской категории. Трактовка любви тесно связывает мыслителя с традициями прошлой и современной ему философии. В его учении любовь представляется как неотъемлемое свойство натуры, «ибо без любви ни одна вещь не может существовать и ни одно дело не может совершиться». Как формы любви Бакиханов перечисляет тяготение, привязанность, страсть, любовную экзальтацию. В трактовке и этой категории наряду с традиционным много оригинального, внесенного эпохой светского смысла. Она зачастую лишена мистически традиционных трактовок, проникнута глубоким гуманизмом и своеобразно включает в себя моменты рационализма. Мыслитель пишет о разумности, как свойстве любовного опьянения, и связывает словами Саади любовь с человечностью. Даже любовная экзальтация трактуется Бакихановым в светском смысле, хотя глава «О царствах любви» завершается суждением о том, что трактовка любви представляла собой своего рода введение к пониманию суфийского представления об экзальтации.

Особое место в мировоззрении Бакиханова, гуманиста и просветителя, занимает человек, которого мыслитель, в соответствии с традициями пантеистической философии, считает целостным миром, микрокосмом, в организме которого действует тот же самый естественный закон меры – гармонии, что действует во вселенной. Человек призван подчиниться данному закону умеренностью своих желаний и деяний, стремлением к нравственному совершенствованию, которое связано со свободой его воли и ведет к воплощению в нем атрибутов Аллаха.

Центральное место в мировоззрении Бакиханова занимает этическая проблематика – нравственная философия философа-гуманиста. И здесь мотивы идеализма суфийской трактовки морали тесно переплетены со

светским содержанием, и проповедь норм гуманистической морали направлена на земное благополучие земного человека.

Своеобразно представлена проблема добра и зла. Добро является основой благополучия и должно совершаться бескорыстно. Благополучие же, по Бакиханову, тождественно душевному равновесию. Мир создан для добра, зло не имеет действительного существования. «Если даже чувствуется (существование) относительного зла, то и оно ради добра». Добро по Бакиханову, есть прежде всего выражение коллективного социального благополучия: «Добро, есть то, от чего все имели бы общую пользу». Подобное надклассовое понимание добра вытекало из сути просветительской идеологии, к которой был причастен мыслитель. Однако признание всеобщей пользы добром отнюдь не означало выступления Бакиханова за социальное равенство. Мыслитель уделяет особое внимание теоретической аргументации неравенства, пытается объяснить его, исходя из естественного неравенства людей, из предопределения, требований мирового порядка, который не может существовать без нужды одних людей в других. Благополучие идеалистически связывается только с духовным состоянием человека и мыслитель призывает достичь его путем аскетизма, терпения, удовлетворения малым, ибо все предустановлено свыше. Отношение к аскетизму, как и решение большинства других мировоззренческих проблем, в наследии Бакиханова неоднозначно. Так, в рассматриваемом произведении мы встречаемся и с утверждением: «Совершенен тот, кто явно избегает отшельничества, втайне же - нечестия». Подобная позиция свидетельствует об определенной близости воззрений Бакиханова к суфийской секте меламетийе.

Мы остановились только на основных идеях трактата «Воспитание нравственности», мы бы сказали - программного произведения Бакиханова, на идеях, которые в той или иной форме нашли отражение и в других этико-философских произведениях мыслителя, в его «Книге наставлений» и философско-нравственных изречениях.

Несколько особняком стоит поэтическое наследие мыслителя, его поэтические притчи и газели, в которых суфийская философия нашла более адекватное и яркое выражение, нежели в прозаических произведениях. В поэмах постоянно варьируются проблемы суфийского Бога – Возлюбленного, бога – Истины, самопознания и самосовершенствования, любви, красоты, вина и опьянения в суфийском понимании. Трактовка, данных проблем у Бакиханова отличается и свойственной суфизму неортодоксальностью, что прежде всего выражается в лояльности к различным, признаваемым и порицаемым исламом религиям, отказе от воздаяния и т.д. Особенно интересна постановка данных вопросов, с экскурсом в историю мировой философии в «Мир'ат ул-джамал» - поэме, посвященной красоте как форме проявления Бога.

Анализ философского наследия Бакиханова в хронологическом аспекте свидетельствует об эволюции мировоззрения мыслителя, обретении им светского содержания, постепенном ослаблении интереса Бакиханова к традиционным принципам суфийской философии.

Философское наследие Бакиханова наряду с его естественно-научными произведениями создает целостное представление о мировоззрении ученого-энциклопедиста, просветителя, выходца из феодально-аристократической среды, сыгравшего в XIX веке значительную роль в развитии азербайджанской культуры и культуры исламского региона в целом.

Изучение философского наследия Бакиханова, несмотря на наличие определенных исследований в этой области, в частности, серьезные изыскания азербайджанских философов-бакиханововедов Г.Н.Гусейнова, З.Б.Геюшева, Э.М.Ахмедова (вошедшего в историю бакиханововедения как собиратель, переводчик и исследователь наследия Бакиханова), пока на начальном этапе своего развития. Философские воззрения Аббаскули Ага Бакиханова (Гудси) ждут своих исследователей.[47]

---

[47] В изложенном в работе ракурсе оно дается впервые.

Ждет исследователей и дискуссионная в научной литературе проблема «Бакиханов и Просвещение». Неопределенность сущности и объема понятия «идеология Просвещения» в применении к культуре Запада и Востока в современной научной литературе, исследующей различные аспекты истории культуры, в частности истории азербайджанской культуры, особенно остро ставит вопрос об отношении Бакиханова к Просвещению. В азербайджанской исследовательской литературе по данному вопросу существуют два мнения: 1) Бакиханов – один из первых представителей азербайджанского Просвещения;[48] 2) Бакиханов жил в эпоху подготовки, либо зарождения Просвещения в Азербайджане, основоположником же азербайджанского Просвещения являлся М.Ф.Ахундов.[49]

Решить этот вопрос можно только по уточнении критериев определения Просвещения и выявлении специфики азербайджанского Просвещения. По данным вопросам до сих пор нет однозначной научной позиции. Таким образом, современное бакиханововедение, прежде чем определить отношение Бакиханова к Просвещению, должно уточнить свое понимание Просвещения вообще и Просвещения в Азербайджане в частности, и уже после этого – соотношение Просвещения и наследия Бакиханова, т.е. требуется научный анализ всех трех вопросов данной проблемы.

Следует отметить, что существующие в современной научной, в частности научно-справочной литературе определения Просвещения охватывают только эпоху Просвещения, характеризующуюся идейной борьбой класса буржуазии с политической и культурной системой феодализма.[50] Подчеркивается всемирно-исторический характер

[48] Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку, 1949. С. 101, Геюшев З. Этическая мысль в Азербайджане. Баку, 1968. С. 151; Азербайджанская Советская Энциклопедия (на азерб. яз.). Т.6. С.281. и др.
[49] Ахмедов Э.М. Философия азербайджанского Просвещения. Баку, 1983; БСЭ. 3-е изд. Т.21. М., 1975. С.105.
[50] Литературная энциклопедия. Т.9. М., 1935. С.323.

Просвещения,[51] однако культура народов бывшего советского Востока как носителей идеологии Просвещения зачастую и не упоминается.[52]

Приводимые в научной и научно-справочной литературе определения и характеристики Просвещения отличаются многими неточностями.

Не совсем ясно изложение двух точек зрения на Просвещение в «Философской энциклопедии»: понимание Просвещения в узком смысле как преобразования феодализма либо мирным путем, путем просветительства, либо через революционное преобразование его, и понимание Просвещения в широком смысле, включающем одновременно и мирный, и революционный пути преобразования (?!).[53]

В «Большой Советской Энциклопедии» Просвещение в Азербайджане относят ко второй половине XIX века, и как представитель его приводится М.Ф.Ахундов. В Азербайджанской Советской Энциклопедии представителями азербайджанского Просвещения названы А.К.Бакиханов и М.Ф.Ахундов.[54]

Спорными являются и решения проблем генезиса, сущности, специфики, классовых позиций представителей Просвещения в Азербайджане. Суждения, имеющиеся по данным вопросам в азербайджанской культурологии, нередко отличаются противоречивостью и недостаточной аргументированностью. Отсутствие критического подхода к истории вопроса, попытки решать проблемы азербайджанского Просвещения, либо уложив их в прокрустово ложе представлений о европейском Просвещении, либо чрезмерно увлекшись особенностями локального Просвещения, без соотнесения частного с общим, имевшие место в азербайджанской научной литературе, нашли определенное критическое освещение и в монографии Э.М.Ахмедова «Философия азербайджанского Просвещения» - первом крупном специальном исследовании по данной

---

[51] Большая Советская Энциклопедия. Изд. 3-е. Т.21. М., 1975. С.105.
[52] Советская историческая энциклопедия. М., 1968. Т.11.
[53] Философская Энциклопедия. Т.3. М., 1967; Азербайджанская Советская Энциклопедия. Баку, 1982, т. 1. С.281.
[54] Философская энциклопедия. Т.3. С.391.

проблеме. Однако критика Э.М.Ахмедовым позиций своих предшественников Ф.Касумзаде и З.Б.Геюшева в освещении азербайджанского Просвещения, как нам кажется, не совсем убедительно аргументирована.[55] Ввиду ограниченности объема раздела мы не останавливаемся на данном вопросе, однако отметим, что автор указанной монографии не дал четкого изложения своей позиции в отношении определения Просвещения в целом как всемирно-исторического явления, а попытки определить генезис и специфику азербайджанского Просвещения кажутся нам спорными. Непоследователен и противоречив в своих суждениях Э.М.Ахмедов, в частности в освещении вопроса отношения А.К.Бакиханова к Просвещению. Не ясно и лишено точности также определение Просвещения как *единого общественно-культурного процесса* (?!). Вызывает возражение и противопоставление рационализма и просветительства и сопоставление А.К.Бакиханова и М.Ф.Ахундова. Возвышение М.Ф.Ахундова основывается на не всегда объективной оценке исторической значимости идей А.К.Бакиханова. В книге Э.М.Ахмедова крайне схематично и исторически не совсем объективно представлена картина культурного развития Азербайджана по XIX век, не упоминаются позитивные явления в развитии культуры в предшествовавшие века, что приводит к недооценке роли культурных традиций при освещении нового этапа – этапа Просвещения. Теоретическими источниками формирования азербайджанской просветительской философии Э.М.Ахмедов считает только русскую и европейскую культуры, забывая об истории азербайджанской культуры, о традициях политического, религиозного и философского свободомыслия, издревле развивавшихся в культуре и идейной жизни Азербайджана, как и всего Закавказского региона и Востока в целом.

Специфику азербайджанского Просвещения Э.М.Ахмедов склонен видит в сосуществовании просветительской и социал-демократической

---

[55] Там же. С.4.

идеологий, во взаимопроникновении идей этих течений, суть которых, к сожалению, не раскрывается.

Необходимо отметить, что понятие «просвещение» всегда употреблялось в различных объемах и значениях: в прямом смысле – как просвещение, образование, средство изменения социальной жизни, «осуществление своей программы» на различных этапах социального развития, и в значении названия культуры – идейного развития общества эпохи перехода от феодализма к капитализму, когда вызванное появлением нового строя бурное развитие наук и техники создало иллюзию их всесилия, заставив поверить в то, что с помощью просвещения возможно добиться уничтожения всех пороков существующего общества и создать общество всеобщего благоденствия. Вера в могучую преобразующую силу просвещения, получившая предельно широкие возможности для своего утверждения в эпоху восходящего капитализма, стала залогом создания идеологии и культуры целой эпохи, названной эпохой Просвещения. Понятия «эпоха Просвещения» либо «идеология, культура эпохи Просвещения» также имеют различные объемы в зависимости от того, включают ли они в себя все культурные и идеологические направления внутри временных границ данной эпохи или представляют только часть их – направление этой культуры, рассчитывающее с помощью просвещения преобразовать существующее общество.

Итак, подлинно научное решение вопроса об отношении Бакиханова к Просвещению непосредственно связано с уточнением культурологией научных представлений о Просвещении вообще и об азербайджанском Просвещении в частности. Неуточненность объема понятия «Просвещение» и является подлинной причиной противоречивых суждений в научной литературе об отношении Бакиханова к Просвещению. Чтобы не быть голословными, сошлемся на названную монографию Э.М.Ахмедова, где Бакиханов предстает то «последним азербайджанским метафизиком в старом значении этого слова», для которого «Просвещение есть знание

сверхчувственных принципов бытия»,[*]то представляет предысторию азербайджанского Просвещения, то – самая значительная фигура дворянского просветительства.[56] Если первый тезис, по существу, полностью отрицает связь Бакиханова с Просвещением, то последний – органически связывает их, ибо дворянское просветительство и есть, по сути, судя по литературе, первый этап Просвещения.

Мы, разумеется, не претендуем на решение выдвинутых проблем. Наша задача его заключалась в том, чтобы еще раз обратить на них внимание. Особенно это необходимо в настоящее время, когда идет интенсивная работа над созданием многотомных исследований по различным аспектам истории азербайджанской культуры, где затронутые выше вопросы будут поставлены.

Убедительной нам кажется точка зрения, признающая Бакиханова представителем начальной эпохи формирования азербайджанского Просвещения.

Специфика азербайджанского Просвещения начала XIX века, так же как, по-видимому, и русского Просвещения XVIII века (эпоха М.В.Ломоносова), связана с закономерностью, согласно которой идеология, будучи относительно самостоятельна, иногда опережает в своем развитии базис.

XIX век в Азербайджане, создав предельно благоприятные условия для синтеза перманентных в азербайджанской идеологии традиций просветительства, в широком понимании этой категории, с элементами культур русского и европейского Просвещения Нового времени, способствовал формированию идеологии азербайджанского Просвещения накануне развития здесь капиталистических отношений.

---

[*] В подобной интерпретации Просвещения Бакиханов, безусловно, далек от культуры эпохи Просвещения и дворянского просветительства, ибо речь здесь идет о мистическом постижении «сверхчувственных принципов бытия».

[56] Указ. кн. С.11-12.

Изложенное надо, по-видимому, признать одной из специфических особенностей азербайджанского Просвещения и признать, что именно накануне развития в стране капитализма могут предельно углубиться и расшириться вера в науку и Просвещение как рычаги социального переустройства и морального совершенствования человека, о чем мы имеем основания судить, исходя из анализа творчества и деятельности А.К.Бакиханова – первого азербайджанского феодального просветителя, представлявшего эпоху зарождения азербайджанского Просвещения.

Проблема азербайджанского Романтизма

Романтизм как общекультурное, и в частности, эстетико-философское течение, а также его т.н. прогрессивное и реакционное направления, не всегда однозначно интерпретируются в научной литературе.

В «Краткой литературной энциклопедии» Романтизм, как конкретное историческое течение культуры характеризуется следующим образом: «Романтизм – идейное и художественное направление в европейской и американской культуре конца XVIII- первой половины XIX века. Отразив разочарование в итогах Великой французской революции, в идеологии Просвещения и в буржуазном прогрессе, Романтизм противопоставил утилитаризму и нивелированию личности устремленность к безграничной свободе и «бесконечному», жажду совершенства и обновления, пафос личной и гражданской независимости. Мучительный разлад между идеалом и социальной действительностью – основа романтического мировосприятия и искусства. У романтиков протест, подчас революционный, против действительности дополняется мотивами мирового зла и мировой скорби.

Для Романтизма характерны интерес к национальному прошлому, фольклору, культуре своего и других народов, стремление создать универсальную картину мира, идея синтеза искусств и т.д.[57]

М.Ф.Овсянников в книге «История эстетической мысли, характеризуя европейский Романтизм, писал, что европейский Романтизм исходит из идеи

---

[57] Краткая Литературная Энциклопедия. М., 1971. Т. 6, статья «Романтизм».

всемогущества субъективности, которая, по его представлению, является главным принципом философии, искусства, жизни. Для него характерны культ иррационального, противопоставление воображения логике, проповедь релятивизма, сближение эстетического чувства с чувством мистического, концентрация «я» внутри себя, призывы к средневековой религиозности, уверенность, что только религия может возродить Европу».[58] Говоря о специфике прогрессивного Романтизма, представленного, в частности, Шеллингом (1765-1854 гг.), М.Ф.Овсянников подчеркивал, что он не порывает с Просвещением.

Следует отметить, что перечисленные выше черты Романтизма являются обязательными либо характерными для Романтизма как общекультурного явления и присущи развитию культур не только Европы и Америки, но и стран Востока. Здесь в иных временных границах Романтизм также являлся протестом против обманувшей надежды буржуазной идеологии, которая не сумела удержаться на пьедестале идеологии общечеловеческой, гуманистической.

При оценке исторической прогрессивности Романтизма, включая и азербайджанский Романтизм, мы должны исходить из того, как соотносятся выдвигаемые им теоретические принципы в той или иной исторической ситуации с социальной борьбой и социальным процессом.

Проблема азербайджанского Романтизма, связанная с историей ряда аспектов азербайджанской культуры, включая и философию, является одной из неоднозначно решаемых проблем азербайджанской культурологии. Отметим два неправильных, на наш взгляд, положения, часто встречающихся в исследовательской литературе при освещении данного феномена.

1. Смешение, подчас идентификация Романтизма – метода художественного творчества с Романтизмом как общекультурным явлением эпохи развитого капитализма, появившимся как протест против господствовавшей буржуазной идеологии.

[58] См. подр.: Овсянников М.Ф. История эстетической мысли. М., 1984. С. 220 и др.

2. Попытка выхолостить дух данного явления в Азербайджане, затушевывая его существенные признаки, приписать ему качественно иное содержание. Подобная тенденция, являясь данью эпохе, когда необходимо было спасать произведения азербайджанских романтиков от вето цензуры, к сожалению, оставила неизгладимый след в истории нашей отечественной культуры.

В свете сказанного возможно следует вновь вернуться к Романтизму, в частности – к философии азербайджанского Романтизма и попытаться дать объективную картину их сути, показать неразрывнейшую связь азербайджанского Романтизма с философскими традициями в стране, показать трансформацию идей средневековой азербайджанской мистико-пантеистической антиортодоксальной идеологии в азербайджанском Романтизме XIX-XX веков и специфику последнего.

Обратимся к изложению перечисленных выше вопросов в работах литературоведческого и философского плана азербайджанских исследователей.

Одной из фундаментальных работ в области азербайджанского литературоведения, посвященных проблеме Романтизма, является книга М.Дж.Джафарова «Романтизм в азербайджанской литературе» (Баку, 1963). Однако некоторые принципиальные положения названного исследования вызывают, на наш взгляд, определенные вопросы. Так, в книге не ясно различие между Романтизмом как течением культуры и Романтизмом как методом художественного творчества. Автор пишет: «Прежде всего следует отметить, что Романтизм 1905-1907 гг. можно назвать творческим методом, обладающим специфическим идейным содержанием» (?!).[59] Под методом, как отмечает исследователь, он понимает общее понятие, объемлющее идейно-философские, художественно-познавательные и определенные

[59] Джафаров М.Дж. Романтизм в азербайджанской литературе. Баку, 1963. С.18.

эстетические принципы.[60] Иными словами, метод творчества и философская система отождествляются.

В начале исследования азербайджанские романтики характеризуются М.Дж.Джафаровым «как борцы против любой социальной несправедливости»,[61] и прогрессивный Романтизм дается в соотношении с критическим реализмом.[62]

М.Дж.Джафаров подчеркивает различие между европейским и азербайджанским Романтизмом. Если в Европе прогрессивный Романтизм, по словам исследователя, появился после буржуазных революций и создания национальных буржуазных государств, азербайджанский прогрессивный Романтизм приходится на период начала появления национально-освободительных течений.[63] Поэтому он не обладает такими основными чертами западного прогрессивного Романтизма 30-40-х годов, как недовольство развитием капитализма, потеря веры в его лозунги о свободе, равенстве, братстве. Наоборот, азербайджанские романтики активно верят в эти идеалы, они не считали развитие капитализма несчастьем и счастье своей родины видели в европеизации, в капиталистическом пути развития и в просветительстве. Во-вторых, так как национальный капитализм в начале XX века только оживляется и не успел еще превратиться в оковы для общественного развития, помехой ему были не буржуазные отношения, а феодальные традиции и привилегии. Поэтому азербайджанский Романтизм направлен против феодализма и мистико-богословской идеологии. Реализм романтиков переплетается с утопическими идеями.

Как нам кажется, тут оспорим каждый тезис, начиная с оценки эпохи, якобы способствовавшей лояльности азербайджанских романтиков к капитализму. Азербайджанские романтики отнюдь не приветствовали

---

[60] Там же.
[61] Там же. С.3.
[62] Там же. С.5. Проблема Романтизма как метода и как художественного течения путанно, на наш взгляд, излагается и на с. 21 названной книги, где Романтизм как культурно-историческое явление ставится в зависимость от художественного метода.
[63] Указ. кн. С.3.

капитализм, они гневно выступали против его принижающих личность – «я» социально-этических пороков. В «свободу, равенство и братство» они вкладывали отнюдь не буржуазный, а, пусть несколько абстрактный, общечеловеческий смысл, в этом и был их утопизм. Сказанное подтверждается и суждением М.Дж.Джафарова: «… прогрессивная романтическая литература по сути своей была оппозиционной существующему социальному строю, *буржуазно-помещичьему господству*»[64] (курсив наш. – З.К.).

И уж, конечно, в свете наследия даже так называемых прогрессивных романтиков в дополнительной аргументации нуждается тезис о выступлении азербайджанских романтиков против мистико-богословской идеологии.

М.Дж.Джафаров пишет, что в зависимости от успехов классовой борьбы романтики колеблются между революционными демократами и просветителями.[65]

Колебания эти, на наш взгляд, могут быть отнесены к социальной позиции романтиков, но не к их основным философским принципам, составляющим суть понятия «философия Романтизма».

Тем не менее безусловен факт наличия специфики азербайджанского Романтизма, обусловленной социально-политическим и общекультурным уровнем развития страны. Эта специфика проявляется и в философии азербайджанского Романтизма как исторически определенного явления представляющего часть истории азербайджанской философии и, шире, культуры.

Проблема специфики азербайджанского Романтизма является одним из наиболее неоднозначно решаемых вопросов истории нашей культуры.

В книге «Романтизм в азербайджанской литературе» М.Дж.Джафаров сетует на то, что специфика азербайджанского Романтизма не нашла

---

[64] Указ. кн. С.8.
[65] Там же.

адекватного отражения в азербайджанском литературоведении 1905-1907 гг.[66]

Подробный обзор литературы по данной проблеме в книге М.Дж.Джафарова свидетельствует о том, что в решении проблемы и в последующие годы не было существенных перемен.

Суть азербайджанского Романтизма, его идейно-философских принципов М.Дж.Джафаров раскрывает как стремление к разумному обществу, признание решающей роли разума, последовательность в рационализме, показ иррациональности современной жизни, веру в разум и Просвещение, с помощью которых романтики пытались преобразовать современное им общество, борьбу со старыми традициями и суевериями. Подобная интерпретация азербайджанского Романтизма представляет его сущностно отличным от Романтизма как историко-культурного явления всемирного плана, и непонятно, чем Романтизм в данной интерпретации отличается от Просвещения. Исследователь не дает ясного представления об отличии реакционного Романтизма от прогрессивного и не выявляет теоретической общности между этими двумя направлениями единого течения. Не раскрывает книга и связи азербайджанского Романтизма с культурными традициями Востока, в частности – с мистицизмом суфийского пантеистического учения, что является, на наш взгляд, одним из упущений рассматриваемого исследования.

Трактовку азербайджанского Романтизма и его специфики мы находим и в монографии Я.Караева «Этапы азербайджанского реализма» (Баку, 1983. Редактор М.Дж.Джафаров): «Романтическое течение в Азербайджане появляется в недрах позднего Просвещения и на почве просветительских идеалов».[67] «Однако надо иметь в виду, что азербайджанский Романтизм XX века (1905-1917) – это не рецидив средневекового Романтизма с его чисто

[66] Там же. С.14-15 и др.
[67] Караев Я. Этапы азербайджанского реализма. Баку, 1983. С.11.

восточной типологией. Это Романтизм нового европейского типа* в его национальном преломлении, вернее определенный этап в развитии и движении мирового Романтизма».[68]

Я.Караев дает научную картину связи азербайджанского Романтизма XX века, с одной стороны, с Просветительством, которое он (азербайджанский Романтизм) и приемлет, и отвергает, наблюдая кризисные явления последнего, и, с другой стороны, с революционным демократизмом.[69] Просветительский Романтизм вбирает в себя и идеалы Просвещения, и его кризис; отсюда в нем, как пишет автор, мотивы мировой скорби и социального трагизма, сомнения в цивилизации, в современных формах бытия, абсолютизация «мирового зла», воспевание гипертрофированного личностного начала, «причудливые перепады» бурной веры в «Народ» и «Свободу» и столь же бурные разочарования в них и т.д.[70]

Безусловно, положительным фактом следует признать освещение специфики азербайджанского Романтизма на фоне современных ему просветительской и революционно-демократической идеологий в Азербайджане, стремление видеть в азербайджанском Романтизме, с одной стороны, особое, присущее Востоку явление и, с другой, ступень в развитии Романтизма как феномена общемировой культуры. Однако перечисленные положения в монографии, к сожалению, не раскрываются, остается не ясным, в чем конкретно выражается восточный тип азербайджанского Романтизма, ибо и эта работа обходит молчанием связь азербайджанского Романтизма с культурными традициями Азербайджана, в частности – с традициями азербайджанской средневековой культуры.

---

* Не ясно, что имеет автор в виду под средневековым Романтизмом. Возможно, творческий метод, ибо Романтизм как общекультурное течение – порождение Нового времени.

[68] Указ. кн. С.67. Т.е., при наличии определенной специфики, он тем не менее должен обладать теми же сущностными чертами, что и европейский Романтизм, иначе мы должны отказаться от признания «Романтизма» как универсального феномена мировой культуры.

[69] Указ. кн. С.67.

[70] Караев Я. Указ. кн. С.67-68.

С аналогичными позициями в решении перечисленных выше принципиальных вопросов об азербайджанском Романтизме мы встречаемся в литературоведении многократно.

Одним из наиболее серьезных исследований наследия крупного представителя азербайджанского Романтизма Мухаммеда Хади является дважды изданная монография А.Мирахмедова «Мухаммед Хади» (1-е изд. – 1962, 2-е изд. – 1985 г.).

Однако и здесь проблемы азербайджанского Романтизма не решены до конца.

Автором монографии уже во введении Романтизм представляется и как метод художественного творчества, и как стиль и тип творчества. А.Мирахмедов пишет о том, что мировая литература до последнего времени в историческом и творческом аспектах слабо изучена, что в этой области появились взаимоисключающие концепции, попытки представить Романтизм как антиреалистические метод и течение. Исследователь справедливо отмечает, что часть теоретиков, занимающих подобные позиции, разделяя представителей Романтизма на «активных» и «пассивных», или на «прогрессивных» и «реакционных», либо брали за основу социальные позиции романтиков, либо полностью отдалялись от исследования и типологической характеристики Романтизма как типа творчества.[71]

Однако рассматриваемая монография не ставит своей целью раскрытие и, естественно, не раскрывает существа азербайджанского Романтизма как идейно-философского течения.

«Одной из характерных особенностей Хади как поэта и мыслителя-романтика, - пишет А.Мирахмедов, - является то, что в его творческом развитии исследования, литература, печать сыграли бóльшую роль, нежели живое наблюдение, связь с реальной жизнью. Конечно, здесь решающую роль сыграл романтический индивидуализм, присущий образу жизни,

[71] См. подробнее: Указ. кн. С.4-5.

мастерству и мировоззрению Хади».[72] Однако суть Романтизма Хади – мыслителя, к сожалению, необъяснима подобной особенностью.

Книга А.Мирахмедова ценна и специальным разделом «На почве классического наследия», где рассматривается связь творчества Хади с классическим наследием. Однако, нам кажется, в нем не раскрывается подлинная связь мировоззрения романтиков и романтика Хади с классическим наследием Низами, Физули и др., ибо исследователь ограничивает эту связь с идущим от классики влиянием гуманизма, демократизма, призыва на путь разума, познания,[73] между тем общеизвестно, что закономерным для Романтизма, как явления мировой культуры, является обращение, в противовес просвещенческому реализму, к мистике и ирреальному, которые он черпает из классики прошлого. В свете изложенного не совсем ясно и то, что конкретно имеет в виду А.Мирахмедов, перечисляя имена таких корифеев культуры двух регионов, оказавших влияние на Хади, как Низами, Физули, Саади, Хайям, Хафиз, Джалаладдин Руми, Вольтер, Гюго, Намик Кемаль, Абдулхак Хамид, Фикрет? В чем же выражается общность духа наследия названных мыслителей, в частности, допустим, Руми и Вольтера, Хайяма и Гюго наследием Хади? Данные вопросы не раскрыты в монографии А.Мирахмедова.

Одним из фундаментальных исследований литературоведческого плана по Романтизму является книга А.А.Гаджиева «Романтизм и реализм» (Баку, 1972).

Книга, как отмечает сам автор, представляет собой опыт теории Романтизма и реализма. Романтизм рассматривается в данном исследовании как тип литературно-художественного творчества. В работе дан чрезвычайно интересный экскурс в историю культуры, показаны многообразие выражения и эволюция представлений о типах художественного творчества.

---

[72] Указ. кн. С.157.
[73] Там же. С.157.

Рассмотрена диалектическая взаимосвязь романтической формы и содержания.

Однако проблема Романтизма как эстетико-философского течения, направленного против буржуазной идеологии, как реакции на идеологию Просвещения, специально в работе А.Гаджиева не рассматривается, ни в плане развития всемирной, ни в плане развития азербайджанской культуры.

Какова же позиция исследователей азербайджанской философии в решении проблем азербайджанского Романтизма?

Одним из крупных исследователей философского аспекта азербайджанского Романтизма является М.Агамиров, посвятивший ряд монографий анализу мировоззрения представителей азербайджанского Романтизма: Абдулла Шаига, Аббаса Сиххата, Мухаммеда Хади.

Однако и в этих работах философского плана, к сожалению, не показаны ни суть Романтизма как течения культуры определенного исторического периода, ни суть и специфика философии азербайджанского Романтизма.

Здесь мы встречаемся с теми же неточностями и нечеткостью позиций, что и в литературоведческих исследованиях.

Исследуя наследие А.Шаига, М.Агамиров, с одной стороны, дает его как представителя Романтизма – особого течения в культуре Азербайджана, с другой – Романтизм Шаига представляется не как система определенных мировоззренческих принципов, а как использование им метода романтизма художественного творчества. Проблема Романтизма и реализма в творчестве А.Шаига рассматривается исследователем как соотношение этих двух методов,[74] и далее, ссылаясь на работы М.Дж.Джафарова, А.Ибадоглу и др., он еще раз подтверждает, что, говоря об азербайджанском Романтизме и реализме, имеет в виду художественные методы.[75]

---

[74] Агамиров М.М. Мировоззрение Абдулла Шаига. Баку, 1983. С.12 (на азерб. языке).
[75] Там же. С.14.

Рассматривая Романтизм в Азербайджане, М.Агамиров подчеркивает его близость к демократическому течению современной ему эпохи: «В эту эпоху яркие страницы нашей общественной мысли представляли мировоззрение и особенно философские взгляды азербайджанских романтиков, стоявших на позиции, близкой к этому (демократическому. – З.К.) течению»[76] М.Агамиров пишет, что в плане сказанного интересны основы мировоззрения А.Сиххата и ссылается на его произведения «Шейх Саади» и «Хадже Хафиз», где говорится о решающей роли человеческой воли, о том, что отношения между людьми определяются этой волей (?!).[77]

К сожалению, и в данной монографии мы не находим специального научного анализа мировоззрения азербайджанских романтиков, исходя из которого можно было бы составить представление о феномене азербайджанского Романтизма, выявить общее и специфическое в его философии. Чтобы не быть голословными к исследованию М.Агамирова, ссылаясь на стихотворение А.Сиххата «Шемахинское землетрясение», где поэт образно выражает ужасы стихийного бедствия, «повергшего все частицы мира в сон и неподвижность», М.Агамиров пишет о характерности для мировоззрения поэта торжества «полного бесконечного, бездонного покоя не только в природе, но даже в духовном мире людей». Указывая же на произведение А.Сиххата 1912 г. «Прогресс и закон природы», где эволюция представлена как закономерность бытия, М.Агамиров пытается показать путь мыслителя от метафизики к диалектике, ссылаясь при этом как на решающий фактор, изменивший мировоззрение А.Сиххата, на революцию 1905 года.[78]

---

[76] Там же. С.20.

[77] Агамиров М.М. Философия Мухаммеда Хади. Баку, 1987. С.13 (на азерб. яз.). К сожалению, произведения эти, посвященные крупнейшим мыслителям-суфиям Хафизу и Саади, утеряны, в связи с чем мы лишены возможности судить об их философском содержании; что же касается признания воли в качестве регулятора отношений между людьми, то подобная позиция не характерна для наследия Саади и Хафиза, так же как для демократического течения.

[78] Считаем необходимым отметить, что специфика философской поэзии, образность и метафоричность выражения в ней идейного содержания требуют особой осторожности выводов о философских воззрениях поэта. При анализе подобного плана необходимо соблюдать и принцип повторяемости определенной идеи в различных контекстах. Этой позиции не придерживается М.Агамиров при исследовании философии М.Хади (см.: Агамиров М.М. Философия Мухаммеда Хади. С.17 и др.). Между тем приведенная М.Агамировым цитата из стихотворения А.Сиххата «Шемахинское землетрясение» может быть, скорее, объяснена эмоциональным стрессом, вызванным картиной ужаса и смерти, нежели позицией Сиххата-философа,

Конечно, подобный анализ и оценка философских воззрений, когда за основу при выявлении мировоззрения берется, поэтическая метафора, не в состоянии прояснить ни суть мировоззрения А.Сиххата, ни суть философии Романтизма.

Здесь же М.Агамиров приводит ряд цитат из произведний другого представителя азербайджанского Романтизма М.Хади:

«Üzərində yaşadığımız kürreyi-ərz də sair cürmlər, kürrələr kimi ayinəyi inikas vəchəhu züllcəlal olduğundan hər vaxt və hər əsrdə növbənöv təhəvvülat və yeni-yeni vəqaye və şüunati-cilvəgah və məhəlli zühuru olmuşdur».[79] («Земной шар, на котором мы обитаем, подобно другим телам и сферам, будучи зерцалом, отражающим Всевышнего, всегда во все века был местом проявления разных перемен и все новых и новых состояний и достоинств Лучезарного»).

Цитата раскрывает суть и специфику онтологических представлений М.Хади, близость его онтологических представлений – «мир – зерцало лика Лучезарного и место Его проявления» - к идеологии пантеистических учений исламского Востока, широко распространенных и в Азербайджане. Одновременно здесь ставится и проблема изменчивости. М.Агамиров, почему-то не касаясь при анализе этого фрагмента онтологического аспекта мировоззрения Хади, акцентирует внимание только на отраженных здесь элементах диалектики в наследии мыслителя.

Далее отмечается отход М.Хади, начиная с 1908 года, от агностицизма (до этого об агностицизме не говорилось вообще) и признание им определенного порядка и закономерностей в природе. С этих пор, как отмечает М.Агамиров, М.Хади материалистически (не написано, как именно) решает основной вопрос философии, признает изменчивость и эволюцию в природе (?!). За этим, без всяких разъяснений и ссылок на Хади, следует

метафизически осмысливающего и отображающего окружающее. Попутно отметим, что землетрясение, описываемое в стихотворении, произошло после революции 1905 года.

[79] «Həyat» qəzeti, №21, 26 yanvar 1906-cı il. Цит. по кн.: Агамиров М.М. Мировоззрение Абдулла Шаига. С.22.

фраза: «Верно, его материализм еще ограничен, не всесторонен, не возвысился до уровня диалектического материализма» (?!).

Материализм М.Хади в гносеологии, по М.Агамирову, выражался в том, что Хади «считал беспредельным человеческий разум и человеческое представление (xəyal)[80] (?!). «Верно, что во втором периоде своего творчества поэт не всегда стоит на позициях твердого материализма, допускает определенные колебания, противореча самому себе, однако все это не характерно для его мировоззрения в целом»[81] (?!).

Таковы основные моменты философии Хади, изложенные в книге М.Агамирова. К сожалению, анализ мировоззрения романтика М.Хади в этой книге, на наш взгляд, не прояснил ничего ни в философии самого М.Хади, ни в философии азербайджанского Романтизма. Не ясно, какие черты мировоззрения М.Хади М.Агамиров считает присущими азербайджанскому Романтизму?

Далее в этой же книге дается краткий анализ наследия представителя азербайджанского Романтизма Г.Джавида. М.Агамиров пишет о признании Джавидом бесконечности Вселенной и безграничности возможностей разума в познании окружающего мира и цитирует при этом исполненные мистического содержания стихи поэта, никак не реагируя при их анализе на мистику:

Bu dərinlik, bu ölçüsüz boşluq
Veriyor hissə, fikrə sərxoşluq.
Bu dərinlikdə bir həqiqət var
Lakin ülviyyətlə həp parlar.
Gizlidir gərçe kor beyinlər için,
Bəllidir görmək istəyənlər için.
Hər təfəkkür ki, istiyor cövlan,
İştə bir bitməyən geniş meydan.[82]

[80] Агамиров М.М. Философия Мухаммеда Хади. С.23.
[81] Там же.
[82] Цитируется по указ. кн. М.М.Агамирова.

Эта глубина, эта безмерная пустота
Опьяняют чувства и разум.
В этой глубине есть (кроется) некая истина.
Она блистает божественностью.
Хотя и сокрыта она от тех, чей разум слеп,
Явна она для тех, кто хочет узреть,
Для разумов, ищущих простора,
Простор безграничен.

Таким образом, экскурс в область азербайджанского Романтизма в книге М.Агамирова «Мировоззрение Абдулла Шаига» не раскрыл ни существа азербайджанского Романтизма и его философии.

Отметим, что рассмотрев мировоззрение азербайджанских романтиков А.Сиххата, М.Хади, Г.Джавида, М.Агамиров заключает: «После всего этого мы можем говорить и о том, как ставятся философские вопросы в произведениях Шаига».

Анализ мировоззрения А.Шаига исследователь начинает с констатации преодоления мыслителем религиозного мировоззрения, изменения его отношения к религии* (у предыдущих романтиков эта тенденция не рассматривалась). Однако М.Агамиров приводит художественные произведения, где критике, по существу, подвергаются Шаигом суеверия, но не религия («Pirin kəraməti», «Cümənin qəzəbi»). Затем значительное внимание уделяется наличию элементов диалектики в мировоззрении мыслителя, рассматриваются проблемы морали, религии и, в частности, проблемы суфизма в его наследии. К сожалению, исследователь часто ограничивается простой констатацией неоднозначных, иногда

* Анализ и оценки мировоззренческих принципов творчества А.Шаига в монографии М.М.Агамирова, на наш взгляд, не всегда убедительны. Философские позиции, в частности, материализм мыслителя, не аргументируются, а декларируются (см. С.34), бездоказательны и многие тезисы, раскрывающие отношение А.Шаига к исламу. А.Шаигу, мыслителю XX века, ставят в заслугу то, что он признавал ценность морали и призывал к знанию, не отрицал вращения Земли, пользы природных благ, признавал, что весна изменяет облик земли и т.д. С какими же оценочными критериями тогда следует подходить к мыслителям древности и средневековья?!

противоречивых суждений А.Шаига об исламе и суфизме и не дает их анализа с позиций современных научных знаний.[83] В книге показано и отношение писателя к шиизму, его традициям, показан идейный рост А.Шаига за годы советской власти в Азербайджане, но ни слова о его Романтизме, о том *как проявились элементы романтической философии в творческом наследии А.Шаига и какова суть азербайджанской романтической философии.*

Еще большее недоумение в этом плане вызывает монография М.Агамирова «Философия Мухаммеда Хади», где, казалось бы, уже невозможно обойти проблему философии азербайджанского Романтизма, ибо Хади был наиболее ярким представителем именно этого течения. Суть азербайджанского Романтизма в книге не раскрывается.

Собственно философия Хади, его онтологические, гносеологические представления и отношение к диалектике рассматриваются только в первой главе книги (с.18-62),[*] остальные три главы (с.62-264) посвящены анализу социальной философии и проблеме Просвещения.

Конечно же, логически, коль скоро азербайджанские культурологи и М.Агамиров считают Хади представителем Романтизма, мы должны признать характеристику философских воззрений Хади в монографии М.Агамирова и как характеристику философии азербайджанского Романтизма.

Изложению и аргументации решения Мухаммедом Хади основного вопроса философии исследователь отводит практически полстраницы, ограничиваясь при этом двумя обращениями к наследию Хади: первое – на напечатанную в 1906 г. статью «Время вечно идет (обновляется)», где, ссылаясь на 29-й аят суры Корана «Ар-Рахман», Хади пишет, что Бог

[83] Агамиров М. Мировоззрение Абдулла Шаига. С.37-47.
[*] Если учесть, что основной текст книги составляет 264 страницы, то это одна шестая часть от общего содержания.

всечасно обновляет мировой дух (арвахи-алам) и создает новые существа;[84] и второе – на опубликованную в том же году статью «Из студенческих воспоминаний», где Хади писал: «Наш господин профессор (преподаватель) желает доказать сотворенность мира, иными словами – «позднее появление» (сотворенность во времени), и говорит, что «мир сотворен, так как подвержен обновлению и изменению, а все, поддающееся изменению, сотворено… прекрасное затруднение (проблема) и прекрасное же его разрешение. Ничего не можем добавить к этому».[85]

После этих двух обращений к наследию Хади М.Агамиров заключает, что в этот период мыслитель в решении основного вопроса философии стоит на позициях идеализма. На наш взгляд, приведенные ссылки скорее свидетельствуют о целенаправленном стремлении Хади любыми средствами, используя даже аяты Корана, доказать вечное обновление мира, изменения в нем, нежели нацелены на доказательство сотворенности мира. При желании акцентировать внимание на сотворенности мира Хади мог бы подкрепить свою позицию многочисленными аятами из Корана, ясно излагающими сотворенность мира, а не излагать свое идеалистическое миропонимание как бы попутно, при аргументировании изменчивости мира. Возможно, целесообразно было бы отметить, что многочисленные аргументы, приводимые Хади для доказательства вечности движения и развития в мире, нередко идут в контексте идеалистического понимания и трактовки мира. Между тем, мыслитель нигде специально не рассматривает проблему идеализма. Кстати, отношение Хади в приведенном фрагменте к профессору может быть истолковано и как ироническое. В данной монографии мы не встречаемся с суждениями о материализме Хади, которые имели место в книге М.Агамирова «Мировоззрение Абдулла Шаига».

---

[84] Газета «Həyat», № 21 от 26 января. 1906 г.; Цит. по кн. М.М.Агамирова Философия Мухаммеда Хади. С.27. Считаем необходимым отметить, что аят 29 суры «Ар-Рахман» гласит: «Просят Его те, кто в небесах и на земле; каждый день Он за делом» (Коран/Пер. на рус. яз. И.Ю.Крачковского. М., 1963. С.427.)
[85] Газета «Həyat», № 29, 28 апреля 1906 г.; Цит. по кн. Философия Мухаммеда Хади. С.27.

Не нашли здесь отражения и пантеистические мотивы в мировоззрении Хади.

Между тем значительную роль при определении онтологических позиций Хади играют многочисленные высказывания сугубо пантеистического плана, относящиеся к различным периодам творчества мыслителя. В качестве примера сошлемся на приведенный нами выше из книги М.Агамирова «Мировоззрение Абдулла Шаига» фрагмент, а также суждения из философской поэзии Хади. Например,

> Bütün zərrat-e aləm məzhəre əsrari qüdrətdir.[86]
> (Все частицы мира – тайны могущества (Бога).

Либо:

> Çiçəklər, qönçələr, güllər təcəlligahi mənadır.
> Cahan miratı hüsni dilfiribi dilbəri hikmət[87]
> (Цветы, бутоны – место проявления сущности (смысла)
> Мир – зерцало мудрости чарующей красоты
> Возлюбленного).

Из пантеистической философии неортодоксальных течений исходит высокогуманное учение Хади о человеке как высшем и всемогущем из созданий, несущем в себе все атрибуты Творца и отражающем его сущность. С мировоззренческими принципами средневековых учений связаны и философия любви, и диалектика, о которой писал М.Агамиров со ссылками на произведения Хади.

Связывание М.Агамировым диалектического миропонимания и противоречий в его гносеологии с каким-то конкретным этапом творчества Хади кажутся нам неубедительными, ибо они шли от пантеистических учений прошлого, из которых исходила как философия Хади, так и философия других романтиков, пока они стояли на позициях Романтизма.

---

[86] См.: Məhəmməd Hadi. Seçilmiş əsərləri. C.I. S.22. Цит. По указ. кн. М.Агамирова. С.32.
[87] Цит. По указ. кн. М.Агамирова. С.33.

Сказанное, безусловно, не отрицает эволюции философских взглядов Хади и других романтиков, но тем не менее, перечисленные явления органически присущи философии Романтизма в целом. Из мистико-пантеистических теорий прошлого объяснимы и противоречия в теории познания и агностицизм Хади, когда речь идет о познании «тайн» тождественного Творцу творения. Отсюда мистические моменты в гносеологии Хади, которые почему-то интерпретируются М.Агамировым как поиск реальной земной истины. Так, в бейтах:

Uçduqca uçar aşiqi sirri-əzəliyyət
İstər bilə bilsin ki, nədir şivəyi fitrət.[88]

(«Бесконечен полет влюбленного в тайну предвечности,
Желающего познать, что есть суть (досл. – язык) первозданности).

Либо:

Edək dərpiş ənvari hudayi
Bu mişkati bəvariqintəhayi
(Сделаем путеводителем божественный свет,
Эту нишу бесконечного света (т.е. Бога).

Речь идет не о реальном, земном познании, как это представляется М.Агамировым, а о познании мистическом, и в этой связи непонятно утверждение: «Значит, посредством человеческого разума изучаются богатства и силы природы, земля и небо, благодаря чему человек может пользоваться ими».[89]

Противоречия в гносеологии Хади есть противоречия, которые характерны для пантеистической гносеологии в целом, и поиск материализма либо идеализма в данном контексте практически мало что дает для понимания мировоззрения Хади в период до 1917 года. Известно, что в 1917-1920 гг. происходит качественное изменение и в содержании, и в форме поэзии Хади, меняется направленность его мировоззрения и, соответственно,

[88] Указ. кн. С.40.
[89] Там же. С.43.

его гносеологические представления. Однако в целом и стиль, и язык, а главное – идейное содержание творений Хади говорят о связи наследия мыслителя с традициями пантеистической философии прошлого. Не видеть наличия этой связи – значит, как нам кажется, не видеть подлинную суть азербайджанской романтической философии. Без понимания этой связи нельзя понять суть философских представлений Хади, как и суть философских представлений других представителей азербайджанского Романтизма, которые, как и представители европейского Романтизма, свою оппозиционность господствовавшей буржуазной идеологии выражали используя и элементы феодальной идеологии, но при этом выбирали из нее доктрины, зачастую связанные с пантеистической философией ересей прошлого. Пантеизм, характерный для суфизма и ряда других учений средневекового исламского Востока, находившихся в оппозиции к ортодоксальной религиозной идеологии, роднит философию Хади и азербайджанского Романтизма в целом с традициями азербайджанской культуры прошлых веков и, шире, культуры Ближнего и Среднего Востока, и объясняет особый интерес азербайджанских романтиков к наследию Руми, Хайяма, Хафиза, Саади и др.

Спецификой философского аспекта азербайджанского Романтизма является то, что мировоззрение его представителей, в частности – А.Сиххата, А.Шаига, М.Хади, претерпевает эволюцию, и к революционным 1917-1920 годам они приходят, частично вобрав в себя и идеи революционных демократов и марксистов.

Следует ли этот момент влияния революционно-демократических и марксистских идей воспринимать именно как иностороннее влияние на мировоззрение отдельных мыслителей или как эволюцию азербайджанского Романтизма как конкретно-исторического явления, как его качественную определенность, порожденную социально-политическими и культурными условиями Азербайджана конца XIX- начала XX века? Данный вопрос стоит перед культурологами Азербайджана.

Итак, как литературоведческий, так и философский аспекты анализа Романтизма показывают, что Романтизм в качестве конкретно-исторического (конца XIX- начала XX вв.) течения азербайджанской культуры до настоящего времени не получил адекватного и целостного научного отражения в отечественных исследованиях. Мешало этому, в числе прочих причин, и забвение того, что разочарованные в настоящем, азербайджанские романтики для создания своего, оппозиционного господствовавшей идеологии мировоззрения обращались к мистико-пантеистическим теориям средневекового исламского региона Востока.

Азербайджанским культурологам, видимо, необходимо будет с этой позиции анализировать наследие романтиков.

Дальнейшее исследование Романтизма должно внести ясность и в определение социальных позиций Романтизма и его места в истории азербайджанской культуры.

Если азербайджанский Романтизм берется в эволюции и история его охватывает и период после 20-х годов конца XX века, то невозможно однозначно определить его социальную позицию.

Научного решения ждут также дискуссионные в исследовательской литературе вопросы соотношения Романтизма, позднего просветительства, революционного демократизма.[90]

Решение названных вопросов, безусловно, связано с освещением, точнее – с определением феномена азербайджанского Романтизма.

---

[90] См. подр.: Ахмедов Э.М. Философия азербайджанского Просвещения. Баку, 1983. С.180-181; Агамиров М.М. Указ. кн. С.12.

О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ АХУНДОВОВЕДЕНИЯ

Необходимость учета опыта предшествующей культурной традиции ощущается при исследовании наследия мыслителей, мировоззрение которых сформировалось на грани культур разных эпох и регионов. В этом плане пристального внимания требует исследование мировоззрения мыслителей XIX века Мирзы Шафи Вазеха и Мирзы Казем-бека.

Научное освещение наследия Мирзы Казем-бека связано с перекрещивающимся влиянием традиций культур разных регионов – Ближнего и Среднего Востока, Закавказья и русской культуры, причем последние связаны с ареалом распространения христианской культурной традиции. Синтез этих культур в наследии Казем-бека определил и выбор им поблем и объектов исследований специфику исследования и научно-мировоззренческих оценок, которые выносились мыслителем.

В органической связи с историей азербайджанской культуры предшествующих веков следует рассматривать и наследие выдающегося представителя культуры Ближнего и Среднего Востока XIX века Мирзы Фатали Ахундова, безусловно испытавшее в процессе своего формирования значительное влияние европейской и русской культур.

Наследие М.Ф.Ахундова в течение долгих лет является объектом тщательного научного исследования, тем не менее, каждый новый этап ахундововедения имеет свои проблемы. Обратимся к наиболее актуальным проблемам современного этапа.

Являясь частью культурологии, ахундововедение было непосредственно связано с уровнем научного развития (прежде всего, с развитием тех наук, которые изучали отдельные аспекты наследия мыслителя) и отличалось партийностью и классовостью. Последние наглядно проявились в истории изучения творчества М.Ф.Ахундова, в различных тенденциях научной интерпретации наследия мыслителя.

В настоящее время степень изученности наследия М.Ф.Ахундова в целом, уровень знаний об объектах исследований мыслителя и, главное, стремление к предельной научной объективности, столь необходимые в интерпретации истории культуры, требуют, как нам кажется, несколько иного подхода к ахундововедению.

В тезисном порядке коснемся ряда вопросов поставленной проблемы:

1. Прежде всего, это вопрос об идейных истоках наследия М.Ф.Ахундова, сыгравших определяющую роль в формировании мировоззрения мыслителя. В трактовке данного вопроса в большинстве исследований основной упор делался и, по традиции, продолжает делаться на русскую и европейскую прогрессивную мысль. Восток – родная стихия, породившая это мировоззрение, зачастую оставался в тени и недостаточно отражался в качестве истока мировоззрения мыслителя.

2. Подобная позиция имела ряд причин. К их числу относилось и неосознанное стремление (характерное для XIX- начала XX вв.), отдалить М.Ф.Ахундова от исламского региона Востока, показать его как бы представителем других цивилизаций.

Традиционной же на долгие годы для ахундововедения эту позицию сделало неумение, а подчас и нежелание, отличить Восток ортодоксальный, фанатичный, реакционный от Востока как родины цивилизации, Востока свободомыслящего, региона с высочайшими культурными ценностями, носителем которых был и продолжал оставаться ахундовский регион Востока, нежелание видеть прямую, органическую связь литературного наследия и философии Мирзы Фатали именно с этим Востоком.

Негативные результаты этой позиции сказались на часто повторяющихся стереотипных интерпретациях и оценках отдельных сторон философского мировоззрения М.Ф.Ахундова:

1. Восточный пантеизм почему-то не рассматривался как мост к материализму М.Ф.Ахундова, хотя такой подход подкреплялся

философскими работами мыслителя и, прежде всего, работой «Письма Камал-уд-Довле».

2. В серьезной поправке нуждается лишенная аргументации, но широко распространенная в литературе формулировка о механистическом и метафизическом материализме М.Ф.Ахундова. Исходя из анализа его произведений, можно говорить о метафизичности лишь как об элементе его мировоззрения, когда речь идет о причинно-следственных связях, да и то только с оговоркой, учитывая общий дух мировоззрения.

В целом же для философских воззрений Ахундова характерна пронизывающая их «от и до» диалектика. Достаточно обратить внимание в философском наследии мыслителя на яркое многообразие взаимосвязей и взаимозависимости феноменов социальной и духовной жизни общества. Взаимозависимость подчас и гиперболизируется, когда Ахундов борется за новый алфавит, в котором видит панацею от всех бед в любой области жизни, начиная от социально-политической и кончая научной и нравственной.

Диалектичен подход мыслителя к таким конкретным проблемам, как единство и связь социального и религиозного факторов, влияние их на мораль, а также к морали и юриспруденции, эволюция юриспруденции, причинная обусловленность смертности души, внутриутробных аномалий и т.д.

В связи с этим акцент должен делаться не на метафизичность, а на диалектичность учения мыслителя, корнями своими уходящего, опять-таки, прежде всего в диалектику предшествовавших философских учений исламского региона Востока – учений как идеалистического, так и пантеистического плана. Обращение к этим учениям необходимо, ибо они, безусловно, были в ряду основных факторов, формировавших в философских произведениях Ахундова диалектический подход к объектам исследования.

Особое внимание на восточные истоки необходимо обратить при трактовке отношения М.Ф.Ахундова к религии. Сколько раз и с какой

необыкновенной гибкостью сам мыслитель ссылался на историю свободомыслия на Востоке, вскрывая подлинную суть моментов атеизма – и явного, и завуалированного – в наследии Фирдоуси, Халладжа, исмаилитов, Руми, бабидов и т. д., выступая против основных догм Ислама и религий вообще.

Известно, что традиционным для Востока было и просветительство в широком смысле данного понятия, и что проблема просвещенного монарха, занимавшая и Ахундова, также стояла во все века в культуре исламского Востока. Следует подчеркнуть, что в формировании социальных позиций Ахундова большую роль сыграли идеологические течения региона: карматство, исмаилизм, бабизм, сербедарские движения и т.д.

Не учитывая указанных выше факторов, формировавших мировоззрение М.Ф.Ахундова, мы не сможем понять его суть и дать его подлинный научный анализ.

Другое дело, что культура Востока, в частности Азербайджана XIX века – века, сформировалось наследие Ахундова и его философия, синтезировала в себе и влияния русской и европейской культур, обогатилась их традициями, высокими научными достижениями, а также их демократическими тенденциями. Именно XIX век дал мировой цивилизации известных энциклопедистов и гуманистов Бакиханова и Топчибашева, Мирза Казем-бека и Мирза Шафи Вазеха – современников и учителей М.Ф.Ахундова.

Важной проблемой ахундововедения является и изучение наследия М.Ф.Ахундова как историка философии и культуры Востока, давшего не только интерпретацию ряда серьезных проблем восточной философии и культуры, но и рассматривавшего их в ракурсе Запад-Восток.

Энциклопедизм знаний и широта проблем, охваченных исследованиями Ахундова вообще и его работами в области философии, в частности, и, главное, обусловленная условиями времени жизни мыслителя специфика изложения им своих воззрений, выдвигают множество трудностей

перед ахундововедами, в частности – авторами научной и научно-популярной литературы об М.Ф.Ахундове. Довести до современного читателя подлинный духовный мир мыслителя, дать адекватное и в то же время доступное для понимания современными читателями изложение его философских воззрений, ибо наследие Ахундова, как подлинное достояние культуры должны знать очень многие, - задача не из легких и требует, помимо научной правдивости, большого такта и гибкости.

Наследие Ахундова должно быть доведено до современного читателя прежде всего, предельно объективно и отражать в себе его большие заслуги и историческую ограниченность, а также неточность и неровность в оценке и трактовке им ряда рассматриваемых вопросов.

Прежде всего, необходимо сказать о специфике изложения мыслителем своих социальных и философских воззрений. Стремясь, с одной стороны, в условиях господства многих цензур и правителей завуалировать суть своих революционных воззрений, а с другой – предельно ярко изложить их, автор избирает художественную форму переписки двух вымышленных, а следовательно неподсудных официальному суду, героев. Диалог героев рассчитан на провокацию широкой полемики, поэтому они нередко категоричны и субъективны в своих утверждениях, пристрастность и неубедительность их явно бьет в глаза, привязывая читателя включиться в спор и если не высказать, то глубоко создать свое мнение по ставящимся в диалоге вопросам.

При всем этом, нам кажется, что в научно-критическом освещении: нуждается ряд затронутых Ахундовым вопросов:

а) гиперболизированно положительная трактовка социокультурной жизни Ирана до вторжения арабов;

б) чрезмерно негативная и исторически необъективная характеристика Ирана, его социальной и культурной жизни, начиная с эпохи вторжения в страну арабов, неоднозначная трактовка понятия «народ Ирана», употребляемого Ахундовым то в прямом смысле как целокупность населения

страны, то как угнетенные массы, а также его научно неверные характеристики: утверждения о полной моральной деградации народа и деградации персидской поэзии и т.д.;

в) явная, подчас нарочитая переоценка достижений и положительных сторон социокультурной жизни и, в частности, религии Запада и России, при противопоставлении их Ирану и исламскому Востоку;

г) не всегда адекватное освещение и объективная, справедливая оценка философских учений и социальных позиций оппозиционных течений исламского региона, в частности суфизма, категорий философии последнего, движения сербедаров и т.д.

д) гиперболизированное представление Ахундова о значимости алфавитов в социокультурном развитии общества, негативное отношение к арабскому алфавиту, неоправданно страстное желание мыслителя, лишив регион культурно связующего единого алфавита, во что бы то ни стало добиться духовного разобщения народов, входящих в регион, и сближения азербайджанского народа таким путем с иными цивилизациями; объективные исторические результаты начатой Ахундовым борьбы за новый алфавит;

е) однозначная отрицательная оценка разнохарактерных событий – захвата Ирана Чингизидами и, по сути своей, демократической классовой борьбы в Иране исмаилитов и сербедаров;

ж) гиперболизация «пороков» ислама и недооценка исторической значимости сектантских движений в исламе в процессе социального и культурного развития Востока (критика, как исламских, заимствованных исламом библейских легенд, превозношение масонства и т.д.).

Многие из перечисленных вопросов пока не стали объектом внимания исследователей; интерпретация некоторых обойдена молчанием; другие даны, на наш взгляд, не совсем верно.

Еще раз повторяем: подлинная гениальность творческого стиля Ахундова – в провоцировании полемики, то есть в создании максимальных возможностей для духовного развития, развития мысли, практически

активного подключения читателей как бы к дальнейшему творческому осмыслению и развитию тех проблем, которые поставлены в творениях Ахундова как мыслителя и гражданина, - проблем, значимость которых для развития как региональной, так и мировой культуры трудно переоценить.

HEYDƏR HÜSEYNOVUN ÖMÜR KONSEPSİYASI

Heydər Hüseynov Azərbaycan tarixinin, onun irsi isə – Azərbaycan mədəniyyət tarixinin ayrılmaz hissəsi, yaponların təbirilə desək, milli sərvətlərimizdirlər.

Yazımız XX əsrin sonu- XXI əsrin əvvəlində milli tarixşünaslıq və mədəniyyət tariximizin konsepsiya axtarışları işığında Heydər Hüseynovun ömür, yəni – həyat, yaradıcılıq və ölüm konsepsiyasına həsr olunur.

Şəxsi həyatı, nəzəri və əməli fəaliyyəti və iki dəfə öz qətlinə qərar verərkən Heydər Hüseynov hansı dəyərləri önəmli bilərək onlara ardıcıllıqla riayət etmişdir?

Konsepsiyamı, müdriklikmi, şəxsiyyətin fəlsəfəsimi deyək, fərqi yoxdur, qısa şəkildə bu hadisəni ümumbəşəri dəyər olan mərdliyin elmi axtarış və vətənpərvərliklə üzvü vəhdəti kimi səciyyələndirmək olar.

Heydər Hüseynovun anadan olmasının yüz illiyini qeyd edənlər böyük insan, böyük vətəndaş, böyük alim Heydər Hüseynovun ibrətamiz insanpərvərliyindən, Vətən və elmə verdiyi töhfələrdən, ölüm məqamında nümayiş etdirdiyi sarsılmaz mərdliyindən dəfələrlə danışıb və yazıblar.

Məqalədə əlli il bundan əvvəl və sonraki illərdə Heydər Hüseynovun şəxsiyyətini və onun əhatəsini tanıdan bir neçə məqama diqqəti cəlb etmək istəyirəm.

Məlum olduğu kimi, «Fəlsəfə tarixi mühazirələri»ndə Şərq fəlsəfəsini tədqiq etmədiyini etiraf edən və buna baxmayaraq həmin fəlsəfənin mövcudluğunu belə çox vaxt inkar edən Hegeldən başlayaraq, onun ardınca müxtəlif növ çoxsaylı Qərb və Şərq mərkəzçiləri də Şərq və xüsusən İslam Şərqi bölgəsi fəlsəfəsini və həmin fəlsəfənin bir hissəsi olan Azərbaycan fəlsəfəsini,

bir sıra hallarda isə bu bölgənin yüksək mənəvi mədəniyyətinin mövcudluğunu inkar edib və edirlər.

Məsələn, müasir Rusiyada peyğəmbər pilləsinə ucaldılmış A.İ.Soljenitsin 1990-cı ildə «Как нам обустроить Россию. Посильные соображения» Moskvada dərc olunmuş və dünyada geniş yayılmış əsərində rus xalqının halına yanaraq onu indən belə ətraf xalqları assimilyasiya etməməyə çağırır, çünki Soljenitsinə görə bu assimilyasiya mədəniyyətdən məhrum başqa xalqlar tərəfindən rus xalqının mədəniyyətinin məğzini (nüvəsini) sorması deməkdir.[91] Rusiya Akademiyasının Etnologiya və Antropologiya İnstitutunun konfliktlərin tənzimlənməsi mərkəzini təmsil edən aparıcı elmi işçisi, prof. V.A.Şnirelman isə «Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье» - 2001-ci ildə Yaponiyada, 2003-cü ildə Moskvada dərc olunmuş kitabında çoxsaylı oxucu kütləsinə Azərbaycan xalqının etnogenezi, siyasi və mədəni tarixini və müasir dövrünü iftira və təhriflər vasitəsi ilə təqdim edir.[92]

Heydər Hüseynovun əsərləri həm tarixən, həm bu gün Şərq və Azərbaycan mədəniyyətinə qarşı yönəlmiş bu növ müxtəlif səpkili əsərlərə cavabdır.

Məlumdur ki, Heydər Hüseynovun tədqiqatlarından əvvəl də Azərbaycanda fəlsəfə tarixi elmi sahəsi üzrə tədqiqatlar aparılırdı. Təxminən 1929-1930-cu illərdən başlayaraq C.Nağıyev Hegel, Spinoza, Melye, Deşan, Ə.Seyidov – XVIII əsr fransız materialistləri Toland, Leybnits, A.Kazımov – Monteskye, Volter, Russo haqqında əsərlər yazmışdılar.[93]

Lakin Heydər Hüseynov Azərbaycan mədəniyyət tarixində ilk alim idi ki, Azərbaycanda qədimdən mövcud olan fəlsəfə və bu fəlsəfənin yüksək təkamül pilləsi – XIX əsr Azərbaycan ictimai fikir və fəlsəfəsi haqqında elmi

---

[91] Bax.: З.А. Кулизаде. Из истории азербайджанской философии VII-XVI вв. Баку, Азернешр. 1992, с.234-236.

[92] Bax.: З.А. Кулизаде. Концепция истории и истории культуры Азербайджана в книге главного научного сотрудника Центра по изучению и урегулированию конфликтов Института Этнологии и Антропологии Российской Академии наук, доктора исторических наук В.А. Шнирельмана «Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье» как очередная политико-идеологическая провокация этнополитических конфликтов в регионе Южного Кавказа. Баку, Элм, 2009.

[93] Bax.: З.Б. Геюшев. Философская мысль в советском Азербайджане. Краткий очерк. Баку, 1979. Глава первая.

professionallıq, məntiq və təkraredilməz üslub və dil aydınlığı ilə Azərbaycan və dünya oxucusuna məlumat çatdırdı.

Bu səviyyə və tərzdə özünəməxsus təkraredilməz kamilliklə XIX əsrin fəlsəfə tarixi hələ ki, yazılmayıb.

1950-ci ildən başlayaraq ötən yarım əsr ərzində fəlsəfə tariximiz bir elm kimi, əlbəttə, inkişaf edib və etməkdədir, lakin dərk və təsdiq etməliyik ki, bu inkişafın bünövrəsini Heydər Hüseynovun irsi təşkil etdi və bu səbəbdən müasir Azərbaycan fəlsəfə tarixi elminin tədqiqatçıları bu elmin banisi olan Heydər Hüseynova minnətdardırlar.

Eyni zamanda Azərbaycanda iqtisadiyyatın, siyasi tarix və bütövlükdə mədəniyyətin tarixini tədqiq edən mütəxəssislər də Heydər Hüseynovun əsərindən orijinallığı və elmi dəqiqliyi ilə seçilən məlumatlar əldə edirlər.

Heydər Hüseynovun Azərbaycan elmində parlaq təşkilatçılığı ilə fərqlənən fəaliyyəti dövrünü mübaliğəsiz ölkəmizdə humanitar (dil, tarix, ədəbiyyat, fəlsəfə və s.) elmlərin növbəti intibah dövrü adlandırmaq olar, lakin bu intibaha sovet hakimiyyətinin repressiya siyasəti son qoydu və uzun illər ərzində qorxu və laqeydliyin vəhdətindən yoğrulmuş batağlıq ruhu mənəvi mədəniyyətimiz üzərində cövlan etməyə başladı.

Bu gün qorxuya çoxdan son qoyulduğuna baxmayaraq humanitar elmlərimizə münasibətdə laqeydlik ətalət qanunun buxovundan xilas ola bilmir və bu laqeydlik həm tarix, həm də mədəniyyət tariximizə öz mənfi təsirini göstərməkdədir.

Bir neçə söz Heydər Hüseynovun repressiya dövrü keçdikdən sonra və hazırda Azərbaycan hökuməti tərəfindən Heydər Hüseynov şəxsiyyəti, fəaliyyəti və elmi irsinə verilən yüksək qiymət və bu dövrdə həmin irsə münasibət haqqında. Bu sahədə elm, mətbuat və TV-də səslənən bəzi mülahizə və iradlara münasibət bildirmək istərdim.

Heydər Hüseynovun o dövrün rəhbərliyinə, marksizmə münasibətinə və bu münasibətin səmimiliyinin hazırda dəyərləndirilməsi məsələsinə toxunmaq istərdim. Heydər Hüseynov irsinin bəzi tədqiqatçıları indi Heydər Hüseynovun yazdığlarını qorxudan yazdığını göstərməyə çalışırlar. Nədənsə fikirləşmirlər

ki, Heydər Hüseynov marksizm nəzəriyyəsinin həqiqiliyinə inanıb və ölümünün bir səbəbi də, bəlkə həmin inamın qırılmasıyla bağlı olub.

M.C.Bağırov və başqaları alimi vaxtilə antimarksist olduğuna görə ittiham edirdilərsə bu gün çoxları Heydər Hüseynovun marksist olmasını ona irad tuturlar və bu iradı müxtəlif şəkillərdə cəmiyyətə çatdırmağa çalışırlar.

Hazırda marksizmə çox vaxt birmənalı neqativ münasibət hökm sürür, lakin məlum olduğu kimi, Heydər Hüseynovun və o dövrün alimlərinin qəbul etdiyi marksizm-leninizm həm elmi metodologiya – dialektik və tarixi materializm, həm marksizm-leninizm klassikləri – Marks, Engels, Lenin, Stalinin bütün əsərlərini ehtiva edən nəzəri irs, həm də dövlət və partiyanın siyasi ideologiyası demək idi. Hazırkı dövrdə isə müasir Azərbaycan tədqiqatçıları marksizmi inkar etdikdə, «ondan xoşum gəlmir dedikdə», məlum deyil, nəyi inkar edir və əvəzində nəyi təklif edirlər.

Marksizm-leninizmdən bir tədqiqat metodologiyası kimi və marksizm-leninizm klassiklərinin irsindən çıxış nöqtəsi kimi istifadə edən Heydər Hüseynovun «XIX əsrdə Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən» adlı şah əsərində təqdim edilən bütün müddəalar elmilik baxımından tamamilə əsaslı idi.

Lakin marksizmin metodologiyası və nəzəri irsi işdə SSRİ-nin partiya və dövlət ideologiyası ilə və xüsusən Heydər Hüseynovun kitabı yazılan dövrdə (1945-ci il qələbəsi, deportasiyalar, rus xalqına münasibət, milli separatizm qorxusu və s.) uzlaşmırdı.

Xüsusən, kitabda müridizmin Azərbaycan və Dağıstan müsəlman xalqlarını rus müstəmləkəçiliyinə qarşı mənəvi və siyasi cəhətdən birləşdirməsi, Şamilin hakimiyyətinin-imamətinin demokratizm meyarları baxımından legitimliyinin Kazım bəy və Heydər Hüseynov tərəfindən vurğulanması, əlbəttə, o dövrün siyasi ideologiyasına zidd idi və bu məsələ haqqında yazan müəllifin cəzalandırılması təsadüfi deyildi.

SSRİ qalsaydı bu məsələ yenə də siyasi ideologiyaya zidd olacaqdı, necəki, onun hazırda qaldırılması da Rusiya prezidenti D.Medvedevin

Rusiyanın tarixən daim Qafqaz xalqlarının əmin-amanlığının qarantı olması müddəasına ziddir.

Digər məqam. Heydər Hüseynovu kimlər və nə üçün qəbul etmirdilər? Nə üçün reabilitasiya və dövlət tərəfindən dəstəklənməsinə baxmayaraq, illər boyu ona layiq olan münasibət özünü göstərməyib?

Nə üçün Azərbaycan mədəniyyət tarixlərinin və o cümlədən fəlsəfə tarixinin hazırlanması və nəşrinə müxtəlif ağlasığmaz əngəllər və Heydər Hüseynovun Azərbaycan fəlsəfə tarixi elminin banisi kimi təqdim edilməsinə maneələr törədilirdi?

Sonda, nə üçün hazırda Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Heydər Hüseynovun 100 illik yubileyi haqqında sərəncamı həyata keçirildiyi bir vaxtda ANS-in «Dahilər divanı» tok-şou verilişi Heydər Hüseynovun irsini müasir Azərbaycan TV tamaşaçısına təhrif olunmuş və neqativ boyalarla təqdim edilir?

Bu verilişə baxan Respublika ictimaiyyəti bəzi Azərbaycan fəlsəfə tarixçilərindən «marksizmdən xoşum gəlmir», «o dövrdə alim az olduğuna görə Heydər Hüseynovu bütləşdirmək lazım deyil», «alimin şah əsəri orta səviyyəli tədqiqatdan daha çox, məlumat toplusudur», «niyə Əlibəy Hüseynzadə həmin əsərə daxil edilməyib?», «əsər orta səviyyəli dorktorluq dissertasiyası səviyyəsindədir», «Platona cəmi iki dəfə müraciət edilib, yenikantçılıq isə əsərə daxil edilməyib», «Mirzə Şəfi filosof deyil», «Heydər Hüseynovun təşkilati uğurları yuxarıdan göstərişlə bağlı olub» və nəhayət, alimin yaddaşlarda qalmasının əsas səbəbi kimi, anlaşılmaz istehza ilə onun «estetik ölümü» göstərilir.

O dövrün hadisələrini bilməyən və Heydər Hüseynovun yaradıcılığı ilə tanış olmayan çoxsaylı Respublika TV tamaşaçıları ekrandan onlara yüksək mütəxəssis kimi təqdim olunan alimlərdən bu müddəaları eşidərkən dövrün mədəniyyəti və Heydər Hüseynovun bu mədəniyyətdə yeri və rolunu təhrif edilmiş şəkildə qavrayacaqlar.

Müasir oxucuya çatdırmalıyıq ki, «o dövrdə alim az idi» mülahizəsi tamamilə düzgün deyil. Heydər Hüseynovun yüksək professionallığı ilə seçilən

həmdövrləri akademik Aleksandr Osipoviç Makovelski, prof. Əhməd Kəradi Zəkiyev, akademik İsmayıl Hüseynov, akademik Əlisöhbət Sumbatzadə, professorlar Mahmud İsmayılov, İqrar Əliyev, Əliqulu Fərəcov, İshaq Cəfərzadə, Həsən Dadaşov, Yevgeni Aleksandroviç Paxomov, Yevgeni Alekseyeviç Tokarjevski, Həmid Araslı, Məmməd Arif Dadaşzadə, Mikayıl Rəfili və onlarla başqa Azərbaycan humanitar elmlərini təmsil edən yüksəksəviyyəli alimlər onunla eyni zamanda fəaliyyət göstərirdilər. Odur ki, Heydər Hüseynovun fəaliyyətinin yüksək səciyyələndirilməsi heç də alim qıtlığı ilə izah edilmir.

TV-də səslənən «Heydər Hüseynovu bütləşdirməyə dəyməz» mülahizəsinə Azərbaycanın böyük şairi Məhəmməd Hadinin misraları ilə cavab vermək istərdik:

Məşriqdə susduran çox
Dil açsa bir rəhakar.
Çoxdur qanad qıranlar,
Pərlənsə bir zəkakar.
Məşriqdə xoş görünməz
Kim olsa çox fədakar.

Təəssüflə qeyd etməliyik ki, dahilərin təqib və faciəvi sonu və sonrakı peşmançılıq tarixən tək Məşriqə yox, Məqribə də xas olub. Lakin biz indi «Dahilər divanı»na baxdıqda sanki peşmançılığın natamamlığı ilə rastlaşırıq. Sual vermək istərdik, nə haqla və kimlərin fitvasıyla dahilərin ruhuna divan tutulur, bu ruhlar hərraca qoyulur, və SMS vasitəsilə onlara münasibət bildirilir?

Deyirlər ki, ruhlar ölməzdir. Hər halda dahilərin ruhuna gəldikdə bu, yəqin ki, şübhə oyatmayan həqiqətdir və dahilərin ruhunu hərraca qoyub təhqir edənlər zamanın əliylə ruhların qisasından qorxmalıdırlar. Dahilər tarixdə yaşayır. Onları inkar edənlər isə yəqin ki, tarixin yaddaşından silinəcəklər. Bu gümanı əlimizdən almaq qeyri-mümkündür.

Heydər Hüseynovun XIX əsrdə Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikrinə həsr edilmiş əsərinin elmi mahiyyətinin naqisliyindən bəhs edənlərə tam

məsuliyyətlə deyə bilərik ki, fəlsəfə tarixi elminin mahiyyətindən bixəbərdirlər. İş ki qaldı adı gedən əsərdə «Platona neçə dəfə müraciət edilməsinə», «orada yenikantçılığın verilməməsinə» və s. cılız və gülünc iradlara biz onlara cavab vermək niyyətində deyilik. Çıxışımızı, Heydər Hüseynov əsərinə «niyə Əlibəy Hüseynzadəni daxil etməyib» iradına cavab ilə tamamlamaq istərdik. O dövrdə nə Əlibəy Hüseynzadə, nə Məmmədəmin Rəsulzadə, nə başqa mühacirətdə yaşayan azərbaycanlı mütəfəkkirlərin adını heç bir kəs onları sərt tənqid etmədən əsərinə sala bilməzdi. Bunu hazırda Heydər Hüseynova irad tutan bizim fəlsəfə tarixçisi də gözəl bilirdi.

Lakin indi Əlibəy Hüseynzadə irsinə müraciət etmək imkanına artıq malikik. Odur ki, irada cavab olaraq Əlibəy Hüseynzadənin: «Ucundadır dilimin həqiqətin böyüyü» sözləri ilə başlayan məşhur şeirindən aşağıdakı bir neçə misranı gətirmək istəyirəm. Sanki irsimizi qaralayanlara, dahilərimizi hərraca qoyanlara cavab olaraq vətənpərvər Azərbaycan mütəfəkkiri Əlibəy Hüseynzadə yazırdı:

Bilirmisən cühəla
Nə etdilər vatana,
Nə qoydular uyuya,
Nə qoydular oyana.
Ədu qırar qapıyı,
Biz evdə bixəbəriz.
Nə başqa-başqalarız,
Nə ittihad edəriz.

Kaş gənc nəslimiz Vətəni, elmi və fəlsəfəni sevməyi, milli-mənəvi irsimizin ləyaqətini qorumağı hazırda Dövlət Sərəncamı ilə yubileyi qeyd edilən Heydər Hüseynovdan öyrənəydi və Heydər Hüseynovun ləyaqətinin qorunmasını Vətən ləyaqətinin qorunması kimi dərk edəydi.

Sonda bir məqama da diqqətinizi yönəltmək istərdim: söz azadlığı məsuliyyətdən azadlıq, iftira və düşünülmüş təhriflər yaymaq azadlığı deyil. Sonuncular, elmi mübahisələr və dəyərləndirmələrlə bağlı olduqda isə rayon

məhkəmələrində yox, elm ocaqlarında və ilk növbədə AMEA-da müzakirə edilməlidirlər.

Məruzə 17 iyun 2009-cu ildə AMEA-nın
Heydər Hüseynovun yüzilliyinə həsr olunmuş
elmi konfransda oxunub

FƏLSƏFƏ TARİXİ NİYƏ ÇIXMIR?

Tarix, fəlsəfə, dil, ədəbiyyat və s. fənlərə aid çoxcildliklərin çapı nəticəsində Azərbaycan xalqı özünü, başqa xalqlar isə onu yüksək və zəngin mədəniyyətin daşıyıcısı kimi tanıya bilərdi. Çoxcildliklərin çapı böyük elmi və hazırda isə həm də hədsiz siyasi əhəmiyyətə malikdir.

Nə üçün çoxcildliklər indiyə qədər çap edilməmişdir? Zənnimizcə, bu işə rəhbərlik edənlərin biabırçı məsuliyyətsizliyi, elmi koordinasiyanın, işgüzar fəaliyyətini (müzakirələrin) olmamasına görədir.

Hazırda çoxcildliklərin çap edilməməsini konsepsiyanın yoxluğu ilə izah edirlər, lakin Azərbaycan tarixi və mədəniyyəti konsepsiyasını, bunların yazılışının metodoloji və metodik prinsiplərini artıq «Mərkəz» yox, Azərbaycan alimlərinin özləri yaratmalıdırlar. Bu mühüm sahədə də Akademiyanın elmi rəhbərliyi demək olar ki, heç bir iş aparmır, əksinə alimlərin bu sahədə təşəbbüslərini belə baltalayırlar.

Bu ağır günlərdə mədəniyyət tariximiz nə qədər kəsərli və əvəzsiz silah ola bilərdi. Xalqı belə bir silahdan məhrum etmək, onun əlini yerdə qoymaq millətə qarşı cinayətdir.

Allah şəhidlərimizə rəhmət etsin. Gələcəkdə onların yerini övladları, qardaşları tutacaq, işğal edilən torpaqlar da, inşallah, qaytarılar. Lakin tarixlərimizin yoxluğu, bu sahədə buraxılmış səhvlər, xalqa, onun mədəniyyətinə qarşı yönəldilmiş ittihamların cavabsızlığı nəvə-nəticələrimizə də bəs edəcəkdir. Bu sahədəki fəaliyyətsizlik və məsuliyyətsizliyin, nadanlıq və qərəzçiliyin acısını xalqımız əsrlər boyu çəkəcəkdir. Tarix və gələcək qarşısında gözükölgəli, başı aşağı olacağıq.

«Ekvator» qəzeti
Noyabr 1993-cü il

MÜSTƏQİLİK, İNDİ NƏYİ GÖZLƏYİRİK?

Uzun illər sabiq sosialist ölkələrində olduğu kimi, Azərbaycanda da marksizm-leninizm dünyagörüşü – hakim ideologiya, marksist fəlsəfə, dialektik-materialist metod isə elmin və ilk növbədə ictimai elmlərin yeganə tədqiqat üsulu idi. Tədqiqatlar, təlim-tərbiyə və tədris əsasən həmin metodoloji bünövrə üzərində qurulmuşdu, elmi-tədqiqat əsərləri, dərslik və dərs vəsaitləri bu mövqelərdən yazılır, cəmiyyətin dünyagörüşünün təşəkkülü bu istiqamətdə gerçəkləşmişdi. İndinin özündə də orta və ali məktəblərdə ictimai elmlərin tədrisi, proqram, dərslik və dərs vəsaitləri əksər hallarda marksist metodologiyasına əsaslanır.

Halbuki formalaşmaqda olan iqtisadi-siyasi quruluş özünə müvafiq ideoloji sistem, nəzəri-metodoloji əsaslar və dəyər meyarları yaradılmasını tələb edir. Bu baxımdan yeni metodoloji mövqeyin (və ya mövqelərin) axtarışı və təşəkkülü müasir elmimizin mühüm problemi hesab edilməlidir.

Hazırda tədris prosesi keçmiş tədqiqatlar, dərslik, dərs vəsaiti və proqramlara əsaslandığı üçün istifadə edilən bütün vəsaitlərin yeni seçiləcək mövqelərin tənqid süzgəcindən keçirilməsi tələb olunur. Belə mövqelər isə hələ elmimiz tərəfindən müəyyənləşdirilməyib.

Tədqiqat və tədris proseslərində yeniləşmənin sinxron (eyni vaxtda) getməsi labüddür. Bunu nəzərə alaraq, tədqiq və tədrislə bağlı metodoloji axtarışlarda tədqiqatçılar və müəllimlər birgə intensiv, elmi cəhətdən uzlaşdırılmış fəaliyyət göstərməlidirlər.

İctimai elmlərin yeni konseptual mövqelərinin ləngimədən təşəkkülü ilk növbədə qurduğumuz cəmiyyətin elmi tədqiqi, onun iqtisadi-siyasi səciyyəsi, sosial quruluşu, ideologiyası, mənəvi prinsiplərinin elmi proqnozlaşdırılması və sonuncuların gerçəkləşdirilməsi üçün vacibdir.

Yeri gəlmişkən demək lazımdır ki, bəzi alimlərimiz Azərbaycan Elmlər Akademiyasında on illər ərzində hazırlanmış tədris üçün vacib, azərbaycanlıların bir xalq kimi özünüdərkində misilsiz əhəmiyyətə malik olan

çoxcildlik Azərbaycan tarixinin və Azərbaycan fəlsəfəsi, ədəbiyyatı və dili tarixlərinin çapdan çıxmamasını yeni metodologiyanın olmaması ilə izah edirlər. Təəssüflə qeyd etməliyik ki, istiqlaliyyət əldə etdiyimiz son illər ərzində bu sahədə gözəgörünəcək səmərəli iş getməyib. Halbuki istiqlaliyyət qazanmış xalqın alimləri müşkül problemlərin həllinə həmişəkindən çox çalışmalıdırlar.

İndi alimlərimiz qarşısında duran başlıca vəzifə belədir: onlar müxtəlif vasitələrdən (məqalələr çapı, elmi şuralarda, konfranslarda, müxtəlif müzakirə və disputlarda iştirak etmək, radio və televiziyada çıxışlar, problemə aid xüsusi tədqiqat əsərləri hazırlamaq) istifadə edərək və elmi dəlillərə əsaslanaraq, marksizm metodologiyasına münasibətlərini və yeni metodoloji durumlarını bildirməlidirlər. Həmin məsələlər ətrafında aparılan elmi müzakirələr, şəksiz, yeni metodoloji mövqelərin formalaşması və kamilləşməsində həlledici rol oynayacaqdır.

Yeni metodoloji mövqeləri müəyyənləşdirmək fəlsəfə tarixinə, xüsusən də XIX-XX əsrlərin fəlsəfəsinə, ondakı marksist və qeyri-marksist metodoloji durumlara müraciət tələb edir. Elmi obyektivlik və humanizm meyar götürülərsə, bu durumların müqayisəli tədqiqi müvəffəqiyyətli axtarış üçün zəmin ola bilər. Həmin sahədə rast gəldiyimiz çətinlik XIX əsrin ikinci yarısı və XX əsrin qeyri-marksist fəlsəfəsi haqqında obyektiv informasiyamızın məhdudluğu ilə bağlıdır. Sovet dövründə bu informasiyanı lazımi qədər əldə etməyə partiya mövqeyinin amiranəliyi imkan vermirdi, indi isə Respublika kitabxanalarında adı çəkilən dövrün qeyri-marksist filosoflarının əsərləri azdır və olan əsərlərin də araşdırılması müəyyən səbəblərə görə çətindir. Bu da yeni metodoloji durumun təşəkkül və müəyyənləşməsini ləngidir.

Yeni metodologiya üzərində işlərkən həm marksist, həm də müasir qeyri-marksist fəlsəfi cərəyanların dayandığı müxtəlif metodoloji durumlar nəzərdən keçirilməlidir, həmin durumların elmi inam və maraq doğuranlarından bu və ya digər dərəcədə istifadə olunmalıdır. Bu metodologiya müvafiq fəlsəfi irsə söykənərək, düşünülmüş yaradıcı sintez əsasında müasir elmin tələblərinə uyğun müəyyənləşdirilməlidir.

XIX əsr və xüsusən XX əsr qeyri-marksist fəlsəfəsinin obyektiv tədqiqi və tədrisi Azərbaycan ictimai elmi qarşısında duran vacib və mürəkkəb məsələlərdəndir.

Marksizmə münasibətdə isə bir sıra problemlərlə rastlaşırıq. Yuxarıda dediyimiz kimi, ötən onilliklərdə marksizm metodologiyası bütün elmimizə hakim kəsilmişdi. Buna görə o, bir tərəfdən şüurumuzu «zəbt edib», digər tərəfdən, zəbtin qarşısında ikrah hissi doğurub, marksist təsirinə əks-təsirin güclənməsinə səbəb olub. İndi alimlərimizin marksizmə münasibəti müxtəlifdir. İctimai elmlər sahəsində çalışan alimlərin bir qismi marksizm metodologiyasını qeyd-şərtsiz tam qəbul edir, başqa bir qismi onun müddəalarını tam inkar etməyə çalışır. Elələri də var ki, marksizmin adını çəkmədən (bəzən də ona öz neqativ münasibətini bildirdikdən sonra) tədqiqat və ya tədris prosesində marksizm metologiyasından və onun ayrı-ayrı müddəalarından geniş istifadə edirlər. Bu isə elmi etikaya uyğun deyil.

Bizcə marksizm və onun metodoloji prinsiplərinə yanaşarkən elmi obyektivlik naminə aşağıdakılar nəzərə alınmalıdır.

Əvvəla, marksizmin bütün müddəaları nadancasına marksizm klassiklərinin kəşfi kimi qəbul edilməməlidir. Marksizm dünya mədəniyyəti zəminində təşəkkül tapmış, həmin mədəniyyətin nailiyyətlərindən geniş surətdə bəhrələnmişdir. Subyektiv mövqedən çıxış edən bəzi müasir nəzəriyyəçilərimizin nəzərinə çatdırmalıyıq ki, materializm, dialektika və onun qanunları, materialist dialektik metoddan istifadə, siniflər, sinfi mübarizə, sosial bərabərlik, həmin bərabərlik zəminində qurulan dövlət ideyaları və bu qəbildən olan digər müddəalar heç də Marks, Engels və Leninin icadları deyil və marksizm damğası ilə inkar edilməməlidir.

İkincisi, bir nəzəriyyə kimi, marksizmə bilavasitə xas olan ideyalara gəldikdə isə, onları elmi obyektivlik, humanizm və demokratik prinsiplər baxımından dəyərləndirmək lazımdır. Onun elmə, humanizmə xidmət edən müddəalarından yeni metodoloji mövqe axtarışları prosesində yeri gəldikcə istifadə olunmalıdır.

Metodologiya üzrə tədqiqatlar metodologiyanın mənbəyi, onu «istehsal edən» fəlsəfə və fəlsəfə tarixinə müraciətdən başlamalıdır. Ontoloji, qnoseoloji, etik, sosial təlimlərdə barışmaz qarşıdurmanın təzahürü olan metafizikcəsinə qütbləşdirilmiş «materialist», «idealist», «rasionalist», «irrasionalist», «dialektik», «metafizik», «mütərəqqi» - «mürtəce» və başqa dəyərlərin real proseslərə müvafiqliyi qiymətləndirilməlidir.

Azərbaycanda tədqiq və tədris olunan ictimai fənlərin sayı getdikcə artır. Həmin elmlərin obyekti, tədqiqi metodologiyası və tədris metodikası nəzərdən keçirilməlidir. İctimai fənlərin tədris planları və proqramları uzlaşdırılmalı, onlar ahəngdar şəkildə bir-birini tamamlamalıdır. Proqramlarda yol verilmiş çoxsaylı naqislik, ziddiyyət, tarixilik və məntiqilik prinsiplərinin pozulması halları, problemlərin çarpazlaşma və təkrarı tezliklə aradan qaldırılmalıdır.

İndiyədək ictimai fənlərin tədrisinin məqsədi şagird və tələbələrə dövlətin təqdir etdiyi «inkaredilməz elmi» informasiyanı çatdırmaq idi. Bu gün fikir plüralizmi, demokratiya və söz azadlığı dövrüdür. Belə bir vaxtda, zənnimcə, dinləyici tədris zamanı öyrəndiyi elm sahəsində mövcud fikir və mövqe müxtəlifliyi ilə tanış edilməlidir. Praktik seminar dərslərində yaradıcı səciyyə daşıyan disputlar üçün şərait yaradılmalı, tələbələr sərbəst düşünməyə, sərbəst mövqe seçməyə və həmin mövqeyi elmi-məntiqi vasitələrlə təsdiq və təsbit etməyə istiqamətləndirilməlidir. Bu, şagird və tələbələrdə elmə marağı, özünə isə inam və hörməti artırar, onlara biliyə, elmə, mədəniyyətə arxalanan qürur və ləyaqət hissi aşılayar.

Axırda elmlərin tədris və tədqiqinin bir mühüm və ciddi diqqət tələb edən problemi üzərində dayanmaq istəyirəm. Bu, Respublikada aspirantura yolu ilə ictimai fənlər üzrə yüksək ixtisaslı kadr hazırlığı məsələsidir. Məncə, həmin sahədə mühüm dəyişikliklər aparılmalıdır. Belə ki, indi ictimai elmlər üzrə aspiranturaya qəbul edilmiş aspirant üç il ərzində çoxlu namizədlik minimumu (ixtisas, xarici dil, rus dili, fəlsəfə, Azərbaycan tarixi, EVM, pedaqogika, psixologiya) verməli, namizədlik dissertasiyası yazmalı, ən azı üç məqalə çap etdirməli, bir çap vərəqi həcmində avtoreferat çap etdirib müvafiq ünvanlara göndərməlidir. Tam məsuliyyətlə deyə bilərəm ki, bu qeyri-

mümkün, həyata keçirilməsi imkandan xaric olan və elmi kamilliyə deyil, kəmsavadlığa aparan xaltura yoludur.

«Xalq» qəzeti
25 yanvar 1996

ВВЕДЕНИЕ К ПЕРВОМУ ТОМУ*

До середины XX века в силу ряда причин, анализ которых может и должен стать объектом специальных исследований, история Азербайджана, история азербаймджанского языка и многих аспектов многовековой азербайджанской культуры не были написаны.

Целенаправленная работа в этой области началась с 50-х годов нашего столетия. Результатом ее явились фундаментальные многотомные исследования по общей истории и истории культуры страны, в числе которых можно назвать трехтомную «историю Азербайджана», «Историю азербайджанской литературы» в трех томах, продолжающую издаваться двадцатитомную «Библиотеку азербайджанской классической литературы» и др. С 1998 г. издано 6 томов семитомной «Истории Азербайджана».*

Работа по созданию фундаментальных исследований в области общей истории и истории культуры Азербайджана с разной степенью интенсивности велась и в последующие десятилетия. Значимость ее определялась не только научной ценностью, но и ее этнополитическим смыслом и нагрузкой, ибо история культуры служит наиболее разумной и гуманной основой для этнического самосознания и самоутверждения любого народа, включая и азербайджанский, и особенно необходима последнему на современном этапе, когда он обрел подлинную государственную независимость.

---

* Публикация в представленной работе Предисловия и Заключения к I и II томам 4-х томной «Истории азербайджанской философии» предназначена для ознакомления читателя с концепцией исследования истории азербайджанской философии с древности по XVIII век включительно.

* В настоящее время изданы семитомная «История Азербайджана», 1 и 2 тома «Истории азербайджанской литературы», «История азербайджанского языка».

Представленная книга является I томом четырехтомной «Истории азербайджанской философии».

Философия, как известно, во все века своего существования являлась самостоятельным феноменом культуры и в то же время была своеобразной стержневой линией последней, пронизывающей различные ее стороны и по-своему проявляющейся в каждой из них. В силу этого исследование истории философии любого народа органически связано с его общей историей, историей его культуры в целом, и, естественно, с социально-политической и идеологической обстановкой, в которой находилась страна в период исследования данной истории.

Развитие философской мысли в Азербайджане датируется веками до нашей эры, в то время как начало истории азербайджанской философии как науки приходится на 50-е годы XX века.[94]

До этого отдельные проблемы истории азербайджанской философии в той или иной форме находили отражение в многочисленных произведениях исторического, литературоведческого, теологического и т.д. планов, где моменты объективного описания и анализа нередко сочетались с тенденциозным освещением и оценками. Определенное место историко-философская мысль Азербайджана занимала и в контексте исследований регионального плана, в частности в работах, посвященных исламской и тюркской философии.

Основоположником истории азербайджанской философии как науки был выдающийся ученый, академик Академии наук Азербайджана Гейдар Гусейнов, сыгравший огромную роль и в процессе научной организации исследований в данной области. Обретший известность как крупный

[94] Следует отметить, что профессиональные исследования в области истории философии в Азербайджане начались с 30-х годов XX века, в частности с периода создания в 1929 г. Азербайджанского государственного научно-исследовательского института с философским отделением, включавшим секции теоретической философии, истории философии, методологии общественных наук и педагогики. Однако объектами исследований азербайджанских историков философии того периода являлись история марксистской и западноевропейской философии. В частности, Дж.Нагиевым исследовалось наследие Гегеля, Спинозы, Мелье, Дешана; А.Сеидовым – французских материалистов XVIII века, Толанда, Лейбница; А.Кязимовым – Монтескье, Вольтера, Руссо и др. (См. подр.: З.Геюшев. Философская мысль в Советском Азербайджане. Краткий очерк. Баку, 1979, гл. I).

исследователь истории азербайджанской философии XIX века Г.Н. Гусейнов своими работами внес значительный вклад в изучение философии Азербайджана в различные периоды ее развития.

С 50-х годов XX в. по настоящее время азербайджанская историко-философская наука прошла путь плодотворного развития, что позволило начать работу по созданию многотомной истории азербайджанской философии.

Развитие азербайджанской историко-философской науки до конца 70-х годов XX века отражено в специальной главе монографии члена-корреспондента АН Азербайджана З.Б. Геюшева.[95] Сведения о последующем периоде развития историко-философской науки в стране даны в статьях к.филос.н. Ш.Ю. Исмайлова[96] и академика АН Азербайджана Ф.К. Кочарли.[97]

Основой для предлагаемого исследования истории азербайджанской философии явились многочисленные работы, посвященные специальному анализу наследия представителей философской культуры Азербайджана – Бахманйара, Айн ал-Кузата, Низами, Шихабеддина Сухраверди, Туси, Шабустари, Наими, Касими Анвара, Насими, Физули, Юсифа Карабаги и многих других.

Наследие каждого из перечисленных мыслителей явилось объектом специального исследования ряда азербайджанских историков философии. Так, наследие Бахманйара специально исследовалось Г.Н. Гусейновым, А.К. Закуевым, З.Дж. Мамедовым, С.Дж. Рзакулизаде и др. [98]

Специальные исследования философии крупных течений социокультурной истории Азербайджана таких как зороастризм, пантеизм, перипатетизм, суфизм, ишракиййа, хуруфизм, Просвещение, Романтизм, Революционный демократизм и другие, посвящены работы

---

[95] З.Б. Геюшев. Философская мысль в Советском Азербайджане. Краткий очерк. Баку, 1979, с. 167-183.
[96] Ш.Ю. Исмайлов. Исследования по истории философии и социальной мысли Азербайджана. Вопросы философии, 1980, № 5.
[97] Ф.К. Кочарли. Исследование азербайджанской философии. Некоторые теоретико-методологические проблемы. Халг газети, 1993, 31 июля (на азерб.яз.).
[98] Подробные сведения об исследованиях по персоналиям даны в разделах многотомника, специально посвященных анализу отдельных представителей азербайджанской философии.

А.О.Маковельского, С.Дж.Рзакулизаде, З.Дж.Мамедова, З.А.Кулизаде, Э.М.Ахмедова, М.М.Агамирова, Ф.К.Кочарли и др.[99]

Из работ, представивших отдельные этапы истории азербайджанской философии, можно назвать монографии д.филос.н. А.М. Шукюрова и д.филос.н. Г.А. Абдуллазаде «Азербайджанская философия (древний период)» (1993),[100] д.филос.н. З.А. Кулизаде «Из истории азербайджанской философии VII-XVI вв.» (1992),[101] д.филос.н. З.Дж. Мамедова «Философская мысль в Азербайджане в XI-XIII вв.» (1978),[102] его же «История азербайджанской философии (с древности по XIX в.)» (1994),[103] д.филос.н. А.А.Аминзаде «Из истории философской и общественно-политической мысли в Азербайджане (XVII-XVIII вв.)» (1972),[104] академика АН Азербайджана Г.Н.Гусейнова «Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века» (1949),[105] д.филос.н. М.М.Касумова «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли азербайджанского народа в XIX веке» (1959),[106] Ш.Ф.Мамедова «Развитие философской мысли в Азербайджане» (1965),[107] Ш.Ш.Мирзоевой «Из истории эстетической мысли в Азербайджане (XIX-начало XX в.)» (1981).[108]

Определенным достижением в процессе исследования истории азербайджанской философии является публикация в 1996 г. первого тома

---

[99] См. А.О. Маковельский. Авеста. Баку, 1960; С.Дж. Рзакулизаде. Развитие пантеизма в Азербайджане в XI-XII вв. Баку, 1982; З.Дж. Мамедов. Философская мысль в Азербайджане в XI-XIII вв. Баку, 1978 (на азерб.яз.); З.А. Кулизаде. О мировоззрении Касими Анвара. Баку, 1976; ее же Закономерности развития восточной философии XIII-XVI вв. и проблема Запад-Восток. Баку, 1983; ее же Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение. Баку, 1987; ее же Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку, 1970; Э.М. Ахмедов. Философия азербайджанского Просвещения. Баку, 1983; М.М. Агамиров. Философия Мухаммеда Хади (на азерб.яз.). Баку, 1987; Ф.К. Кочарли. Нариман Нариманов. Баку, 1965 (на азерб.яз.); его же. Социально-политические взгляды Узеира Гаджибекова. Баку, 1969 (на азерб.яз); его же Мировоззрение Мирза Фатали Ахундова. Баку, 1999 (на азерб.яз.) и др.

[100] А.М. Шукюров, Г.А. Абдуллазаде. Азербайджанская философия (Древний период). Баку, 1993 (на азерб.яз.).

[101] З.А. Кулизаде. Из истории азербайджанской философии VII-XVI вв. Баку, 1992.

[102] З.Дж. Мамедов. Философская мысль в Азербайджане в XI-XIII вв. Баку, 1978 (на азерб.яз.).

[103] З.Дж. Мамедов. История азербайджанской философии. Баку, 1994 (на азерб.яз.).

[104] А.А. Аминзаде. Из истории философской и обществнно-политической мысли в Азербайджане. Баку, 1972 (на азерб.яз.).

[105] Г.Н. Гусейнов. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку, 1949. В переводе на азерб.яз. Данная книга издана в Баку, 2006 г.

[106] М.М. Касумов. Очерки по истории философской и общественно-политической мысли азербайджанского народа в XIX веке. Баку, 1959.

[107] Ш.Ф. Мамедов. Развитие философской мысли в Азербайджане. М., 1965.

[108] Ш.Ш. Мирзоева. Из истории эстетической мысли в Азербайджане (XIX -начало XX в.), Баку, 1981.

«Очерков по истории азербайджанской философии»[109] - фундаментального коллективного труда, профессионально осветившего историю азербайджанской философии с древности по XVIII век. Эта работа явилась первым итогом обобщения суммы знаний об азербайджанской философии, накопленных азербайджанской историко-философской наукой ко времени их издания.

Перечисленные публикации, включая и хранящиеся в архиве Института философии социологии и права рукописи, в частности, рукопись монографии крупнейшего специалиста в области истории средневековой философии и культуры Азербайджана и Востока проф. А.К. Закуева «Пантеизм и его распространение на мусульманском Востоке в Средние века»,[110] явились тем фундаментом, при критическом осмыслении которого[111]

---

[109] Далее – «Очерки…».

[110] Автограф рукописи в объеме 216 стр. хранится в архиве Института с 1968 г.; и содержит анализ наследия азерб.философов Бахманйара, Абу Хафса Сухраверди, Шихабеддина Сухраверди, Айн ал-Кузата, Хунаджи и др. Названные философы, за исключением Бахманйара, исследованы в азербайджанской историко-философской науке. А.К. Закуевым впервые. См.: А.К. Закуев. Философские воззрения Бахманйара. Баку, 1958; его же. Психология Ибн Сины. Баку, 1958; его же. Философия Братьев чистоты. Баку, 1961; его же. История логики на Ближнем и Среднем Востоке. Баку, 1965.

[111] Например, если в историко-философских исследованиях по 70-е годы XX века мы нередко встречались с догматическим применением материалистической диалектики и уступками политической конъюктуре, то начиная с 70-х годов наблюдается тенденциозная, не останавливающаяся даже перед фальсификациями «критика» предшествующих научно-теоретических ошибок, нарушение норм научной этики и авторских прав покойных и живых коллег путем приписывания себе чужих приоритетов. Для аргументации изложенного сошлемся на вошедшее в современные вузовские программы исследование. З.Дж. Мамедова. «История азербайджанской философии». Баку, 1994.
Так, в своеобразном вводном резюме к названной книге З.Дж. Мамедова читатель информируется о том, что «произведение является аннотацией исследований о богатом философском наследии азербайджанских философов и мыслителей, **обнаруженных** (выделено нами. – З.К.) автором в течение более чем тридцати лет». Между тем книга излагает всю азербайджанскую философию с древности по XIX век, и почти все крупные персоналии в ней были представлены в многочисленных исследованиях историков азербайджанской философии. Наверное, именно в целях утверждения приоритета З.Дж. Мамедова библиография книги намеренно скрывает от читателей имена и произведения большинства историков философии (в списке литературы к книге всего 4 ссылки на произведения историков азербайджанской философии и 6 – на самого автора). Из предпосланного автором введения явствует, что автор недопонял сути основных феноменов и соответствующих им концептуальных понятий историко-философской науки, которую взялся изложить. Цитируем: «…в то время как в эпоху феодализма в христианском мире была только религиозная философия (схоластика и мистика), в мусульманских странах сверх того существовали восточный перипатетизм, а также такие, созданные азербайджанскими философами нерелигиозные философские учения, как пантеизм и ишракизм, обогатившие историю философии человечества». Вряд ли есть необходимость доказывать, что в эпоху феодализма в христианском мире существовали только схоластика и мистика, что восточный перипатетизм и пантеизм, в той или иной мере включали в себя элементы религии и мистики, что ишракийа было сугубо мистическим учением. Подобное противопоставление философии христианского мира и Востока как ненаучно, так и некорректно. С сожалением вынуждены отметить, что подобная позиция характерна и для ряда других исследователей последнего десятилетия, повторяющих «открытия» З.Дж.Мамедова.

создается настоящая многотомная «История азербайджанской философии», первый том которой представляется вниманию читателей.

Мы сознаем, что данный том не в состоянии отразить всего богатства философской мысли азербайджанского народа с древности по XII век. Отсутствие и недоступность многих источников и ограниченные возможности авторского коллектива – естественные препятствия при создании истории философии любого народа, включая и наш. Однако, помня о неисчерпаемости истины о том, что история каждой науки есть отражение знаний о ней на сегодня, но не более, учитывая имеющийся в наличии уровень знаний и социальный заказ современного азербайджанского общества, авторский коллектив решился на издание многотомника. Надеемся, что наше издание станет первой ступенью для последующего совершенствования истории азербайджанской философии как науки.

Первый том включает в себя историю формирования и развития мировоззренческих и философских представлений азербайджанского народа по XII век включительно; в нем в контексте существовавших в стране культур прослеживается динамика в идейно-философском наследии сменявших друг друга эпох.

Говоря «Азербайджан», мы имеем в виду территории современных Северного и Южного Азербайджана, где создавалась философская культура, вошедшая в историю мировой философии как философия азербайджанского народа.

Первый том представляет начало изложения истории философии азербайджанского народа, здесь даны истоки и основа философии будущих веков. Поэтому здесь мы должны были определить свое понимание фундаментальных категорий, которыми нам предстоит оперировать, а именно, сущность и объем таких, на первый взгляд, общеизвестных понятий, как «философия», «истории философии», «азербайджанский народ», «история этнофилософии» и др. Каждое из этих понятий, как свидетельствуют история и современная культурология, полисемично, что

отразилось в наличии ряда неоднозначных определений перечисленных выше феноменов в научной литературе.

Известно, например, что исторически и в настоящее время имеется множество определений феномена «философия». Не углубляясь в рассмотрение попыток определения сути и содержания данного понятия, изложим свое представление об объекте, историю которого нам предстоит рассмотреть.

Итак, что есть философия? Обобщенное теоретическое отражение сущности бытия в многообразии и взаимосвязях последнего? Наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления или мировоззрение, т.е. система присущих человеку воззрений, допускающая и предполагающая, наряду с воззрениями на реальное и материальное, и воззрения на идеальное и ирреальное?

Дилемма «наука» или «мировоззрение» при определении философии общеизвестна, известно и понимание философии как единства науки и мировоззрения.

В представляемой вниманию читателей истории азербайджанской философии мы исходим из признания философии как феномена, органически сочетающего в себе единство науки и мировоззрения и в силу этого «равноправное» единство материального и идеального, единство рационального[112] и иррационального в познании и постижении Истины и Гармонии Бытия в самом широком его понимании.

Признание философии как мировоззрения дает нам возможность и право относить ее к глубокой древности, к эпохе, когда homo sapiens попытался понять соотношение между «Я» и «не-Я», осмыслить свое отношение к окружающей его природе, себе и другим людям, к ирреальному – фетиш, тотем, дух, боги и т.д.

---

[112] Попутно отметим, что современный уровень развития науки показал дискуссионность признания рационализма как единственного метода познания.

Эти проблемы освещаются в разделе «Зарождение философской мысли в Азербайджане» и трактовка их базируется не только на доступных сегодня письменных источниках, но и на анализе наличного археологического материала.

Подход к философии как феномену, предполагающему гармоническое единство научного и мировоззренческого аспектов, позволяет признать формами ее выражения, наряду с условно так называемой «профессиональной философией», философскую поэзию, философский комментарий, частично теософию, ортодоксальные и неортодоксальные течения последней, рассматривавшие исторически ту же совокупность проблем, что и философия, нередко обнаруживая при этом поразительную общность с последней в принципиальной трактовке не только этических и социальных проблем, но и проблем онтологии и гносеологии. Подтверждение сказанному можно найти в отдельных главах книги, в частности рассматривающих философию древности и средневековья.

К числу возникших при изложении истории философии вопросов относится и вопрос о том, когда философия появляется как качественно определенное явление, как самостоятельный феномен? С абсолютной точностью, безусловно, это время определить невозможно. Утверждать же можно, пожалуй, только следующее: временем возникновения философии (в различных регионах и у различных народов оно, естественно, различно) можно считать период, когда она сформировалась как система, представляющая совокупность воззрений онтологического, гносеологического, этического и прочих планов. С этого времени завершается ее предыстория и начинается подлинная история, с присущими последней подъемами и спадами.

Обратимся к следующей группе из перечисленных выше вопросов, а именно: что есть «этнос», «этнофилософия», «азербайджанская философия». Обращение к подобному сочетанию вопросов вызвано прежде всего неоднозначностью понятия «этнос» в современной мировой научной

литературе. В этой связи, прежде чем писать о философии азербайджанского этноса, естественно, уже во введении мы обязаны сказать в каком смысле используются в «Истории…» авторами категории «этнос» и «этнокультура».

Мы исходим из следующей трактовки категории «этнос»: этнос- это компактная общность людей, формируемая на основе общности их территории, социально-политической жизни, языка и духовной культуры. Это историческая категория. В ходе истории на базе существующих этносов, в результате процессов дифференциации и интеграции их, одни этносы сменяются другими. Это одна их общих закономерностей этногенетического развития социума.

Преемственность в развитии этносов отражается на социокультурном развитии общества. Каждый этнос является носителем культурного опыта и традиций тех этнических компонентов, которые исторически участвовали в его формировании. Таким образом, понятие «этнокультура» по объему, территориальным и временным своим параметрам значительно шире, чем понятие этнос. Сказанное равно относится и к этнофилософии как части этнокультуры. Данные и непосредственно связанные с ними вопросы нашли более подробное изложение в соответствующих разделах первого тома.

Исходя из изложенного, под азербайджанской философией мы понимаем философские воззрения азербайджанского этноса (наXXXXXАзербайджанская культура не только обогащается благодаря своим региональным связям, но и позитивно влияет на развитие культур мусульманского и закавказского регионов.

Вводный раздел к данной главе предоставляет читателю в определенной степени новый материал о философии и в целом культурном развитии XXXX

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ПЕРВОМУ ТОМУ

Анализ истории азербайджанской философии по XII век включительно выявил прежде всего древность философской культуры азербайджанского народа: философская мысль сформировалась в стране еще до нашей эры.

Характерными для азербайджанской философии рассмотренного периода являлись разнообразие форм ее выражения (философские трактаты, философская поэзия, философский комментарий и т.д.); богатство идейных контактов (связь с философской культурой и наукой различных географических, политических, религиозных регионов), сказавшееся на уровне философского наследия; формирование крупных философских течений, характеризующихся, наряду с идеализмом и элементами материализма, развитием пантеизма, рационализма и диалектики; высокий гуманизм и демократические тенденции, наличие теоретически разработанных утопий.

Эти особенности стали традиционными для последующего развития азербайджанской философии вплоть до XIX и частично XX в.

ВВЕДЕНИЕ КО ВТОРОМУ ТОМУ

Во введении к I тому четырехтомной «Истории азербайджанской философии» были изложены концептуальные принципы и методика исследования истории азербайджанской философии, определены содержание и объем использованных в работе основных категориальных понятий, аргументировалась значимость попытки создания научной истории азербайджанской философии.[113]

В введении ко II тому, в свете нарастающей в современной исследовательской литературе тенденции продуманно неадекватного отражения истории философии исламского региона Востока (органической частью которого более тысячелетия является история азербайджанской

[113] См. подр.: История азербайджанской философии. Т. I. Баку, Элм, 2002, с. 5-18. Ранее данная концепция исследования была предложена в монографии З.А. Кулизаде «Из истории азербайджанской философии VII-XVI вв.», Баку, 1992, с. 3-33 и др.

философии), ориентированной на полное либо частичное исключение ее из истории всемирной философии, считаем целесообразным еще раз подчеркнуть научную, нравственную, политическую значимость и актуальность создания истории философии народов этого региона, включая и историю азербайджанской философии.

I том отразил историю развития философской мысли в Азербайджане с древности по XII век включительно. II том охватывает XIII-XVIII вв., т.е. последующие шесть веков истории азербайджанской философии, представленной в контексте истории социокультурного развития страны.

В этот период экономика Азербайджана развивается главным образом в рамках феодализма, включающего в ряде районов, особенно в горных районах, элементы общинно-патриархальных отношений. В равнинных областях, в частности в крупных городах, несмотря на порождаемые бесконечными разрушительными войнами неблагоприятные условия, повсеместно наблюдается тенденция к развитию; население здесь в большей части юридически свободно, экономические отношения носят характер более близкий к капиталистическим – начиная с раннего средневековья существует и расширяется денежная форма ренты, широко распространен наемный труд, относительно активно функционирует торговый капитал.[114] Периодически в государственных мануфактурах и строительстве растет процент подневольного, в частности рабского труда, основным источником которого являются войны, частично долговое рабство. В сельском хозяйстве главное место занимают различные формы внеэкономического принуждения, вплоть до прикрепления крестьян к земле хозяина и, естественно, их юридическая зависимость от последнего.

Такова сложная, однако географически, политически и идеологически типичная для регионов, в которые страна входила в XIII-XVIII вв., картина социально-экономических отношений, представлявших один из основных

---

[114] См.подр.: А.С. Фараджев. Зарождение и развитие экономической мысли в Азербайджане в эпоху феодализма. Баку, 1986, с. 10, 14, 31; История Азербайджана в 7 т. Том 2. Баку, 1998, с. 43, 92, 93, 96, 215 и др. (на азерб.яз.); История азербайджанской философии. Т. I. Баку, 2002, с. 47-49.

факторов воздействия на формирование духовной культуры, включая и философию.

Тесно связано развитие азербайджанской философии и в целом культуры с политическим положением страны, на территории которой в течение исследуемых веков неоднократно создавались независимые либо относительно независимые государства, что обеспечивало в ней определенную стабильность социокультурного развития. Однако стабильность эта систематически нарушалась и она оказывалась в сфере «чужих» войн, переходила «из рук в руки» завоевателей, при этом не раз становясь центром создающихся в то время феодальных империй. Характерно, что в исследуемые века Азербайджан неоднократно являлся и ристалищем «своих», внутренних междоусобных войн.

Огромную роль в экономическом и культурном развитии азербайджанской истории XIII-XVIII вв. продолжали играть города, где бурно развивалось ремесленное производство.

Широкомасштабное развитие городской цивилизации, в частности место в этом развитии ремесленничества и купечества, рост уровня их организованности как социальных структур и их тесная связь с расширяющими в социокультуре исламского Востока сферу своего влияния неортодоксальными идеологическими течениями, сыграли значительную роль в формировании различных проявлений азербайджанской духовной культуры этого периода, включая светские науки и философию, ее онтологический, гносеологический, социальный, этический и др. аспекты. Особую роль в формировании и развитии последних играли социальные противоречия.

На духовную жизнь Азербайджана исследуемых веков значительное влияние оказало то, что в стране стабилизировалась господствующая роль ислама, который справедливо определяют не только как верование, но и как целостный образ жизни. Специфика духовно-идеологического развития заключалась в том, что несмотря на многочисленные войны, ислам

продорлжал оставаться господствующей религией и даже некоторые завоеватели, как, например, монголы сами приняли ислам, и он обрел характер всеобщности, объемля все стороны социокультуры и, естественно, прежде всего область развития духовной культуры, включая и философию.

Политика и религия в эти века создали потенциальные возможности для реализации отличающейся внутренним единством и целостностью культуры исламского региона, которая включала как естественные и точные науки, так и науки гуманитарные, и прежде всего философию; последняя, как и религия, носила более региональный, нежели этнический характер.

Считаем необходимым уже в предисловии подчеркнуть, что существующие в научной литературе как Востока, так и Запада суждения о том, что XIII-XVIII века представляли период спада и деградации в сфере науки и философии исламского региона Востока, включая и Азербайджан, более чем бездоказательны. Несмотря на зигзагообразность линии, характеризующей развитие в эти века в стране светских наук, в целом можно констатировать развитие наук и светского образования по восходящей линии. Наука и философия, которая питалась этой наукой и, в свою очередь активно влияла на нее, продолжали свое поступательное развитие. Достаточно в этой связи напомнить об энциклопедическом уровне знаний представителей духовной культуры исламского Востока, которые не только по XII век, но и в последующие века наряду с философией равно изучали и создавали произведения как минимум в нескольких областях естественных и точных наук. Иначе и быть не могло, ибо, с одной стороны, как азербайджанская, так и региональная культура народов исламского Востока волею исторических судеб оказались наследниками и преемниками признанной всем миром высочайшей духовной культуры исламского региона периода ее Ренессанса, с другой, - здесь развитие духовной культуры в отличие от Запада было связано с существованием на протяжении всего средневековья высокоразвитых и крупномасштабных городов, население которых

исчислялось сотнями тысяч, в производстве которых капиталистические отношения всечасно расширялись.[115]

Изложенное, естественно, наложило свой отпечаток на закономерности развития в стране философии и обусловило то, что в изучаемую эпоху в философских учениях расширялась сфера социальной и этической проблематики. Последнее, с одной стороны, было связано с наличием тяготеющего над страной многообразия форм насилия, а с другой – ростом как этнического самосознания, так и индивидуального самосознания – самосознания личности, человека, права и духовное величие которого постепенно обретали центральное место в различных проявлениях философского мышления, и прежде всего в охватившей страну и пустившей в ней глубокие корни неортодоксальной мистико-пантеистической философии многочисленных идеологических течений региона исламской культуры и философской поэзии.

В исследуемые века в особенно тяжелом положении оказались трудовые слои азербайджанского населения. Развивающийся процесс формирования этнического самосознания заставлял эти слои в бесчисленных жестоких кровопролитных войнах выступать на стороне местных правителей и феодалов в их борьбе с иноземными захватчиками. Но, независимо от того, кто побеждал на войне, положение трудового народа оказывалось невыносимым, и жестокость эксплуатации, доходящая порой до беспредела, приводила к народным бунтам и восстаниям, которые нередко добивались побед и даже установления временного народовластия. Однако как правило, они были обречены на поражение.

Достойно внимания, что многие представители азербайджанской классической духовной культуры – философы, поэты, теософы, теологи и др., продолжая гуманистические и демократические традиции своей предшествующей этно- и региональной культуры, вопреки собственным

[115] Значительный интерес в данном плане могло бы представить сравнительное исследование развития капиталистических отношений либо капиталистического уклада в экономическом базисе феодализма в странах исламского региона Востока, включая и Азербайджан, и Европы.

классовым интересам и личной безопасности, открыто и беспощадно клеймили все виды социального насилия и его носителей – иерархию чиновников, а порою власть в целом.

Духовная культура и прежде всего философия в эти века были рупором борьбы с насилием над Человеком, укрепляли почву для защиты его прав и свободы. Азербайджанская духовная культура и прежде всего азербайджанская философия, опираясь на распространенную в исламском регионе пантеистическую концепцию вахдат ал-вуджуд, и в онтологии, и в гносеологии, и в этике, и в социальных воззрениях своих выступала в защиту Человека, в котором видела самое совершенное начало, а порою тождественный Богу феномен бытия.

Процесс формирования тюркоязычного азербайджанского этно-национального феномена обусловил противоречие между этно-национальным и религиозным самосознанием последнего. Ислам явился одним из основных этноформирующих факторов в Азербайджане. Однако, специфика политической жизни страны была в том, что она зачастую являлась объектом борьбы и захвата между мусульманскими государствами; инорелигиозных захватчиков, как правило, не было. Другими словами, религиозное самосознание захватчиков и побежденных было общим, единым. Однако, этническое самосознание, крепнущее в процессе этнической консолидации населения как нации, а также борьба за свои жизненные интересы, личную свободу, экономические, этнические и территориальные интересы, заставляли порою объединяться представителей данного этноса для борьбы с единорелигиозными иноземными захватчиками. Это своеобразное единство движущих в обществе исламского региона центростремительных (объединение вокруг ислама) и центробежных (стремление к этнической самостоятельности в политическом, равно территориальном отношении) сил нашло непосредственное отражение в духовной культуре народов данного региона, где ислам как религия

исторически осуществлял и продолжает осуществлять относительно устойчивое духовное единство этносов, следующих данной религии.

Единство культуры региона поддерживалось и взаимосвязями в сфере образования. Духовное и светское образование, как правило, в изучаемые XIII-XVIII вв. было связано с обучением в различных крупных теолого-научных центрах Аравии, Ирана, Турции, Средней Азии. Органичность связей и единство общерегиональной культуры, ее высокий уровень в странах региона были столь явственны, что некоторые величайшие мыслители средневековья, как, например, Низами Гянджеви, ни разу не выезжавший за пределы родины – Азербайджана, смогли овладеть многими доступными их эпохе знаниями о культуре народов доисламского и исламского Востока, древних греков и др. народов.

Основными языками региональной культуры были арабский и персидский. Стремительно распространялся тюркский язык, преодолевая тяжелую конкуренцию с господствующими в культурной жизни региона арабским и персидским языками.

Политическая дезинтеграция практически не сказалась, либо очень слабо сказывалась, на культурной интегрированности исламского региона; последняя поддерживалась общностью не только религии и языков культуры, но и культурных традиций веками формировавшейся региональной культуры, создававшейся всеми исторически входившими в регион народами, культурой, в которой каждый из народов региона имел свою долю. Причем, культура эта исторически была настолько монолитна, что критерии определения вклада в нее отдельных народов по настоящее время окончательно не определены, и это ведет к многочисленным и непрекращающимся спорам о национальном духовном наследии.[116]

Отсутствие в исламском регионе, в отличие от Европы, в течение долгого времени четкой этнополитической сформированности многих народов, так же как и сила влияния исламской религии, исходившей из

---

[116] См. подр.: З.А.Кулизаде. Из истории азербайджанской философии VII-XVI вв. Баку, 1992, с.19-20.

религиозного единства как основы исламской общины в исследуемые и последующие века обусловили монолитность культуры исламского региона по сравнению с европейской культурой. Последнее отнюдь не означало отрицания внутреннего многообразия и внутренней противоречивости региональной культуры, где еще, судя по исламскому преданию, во времена пророка из 73 путей в мире ислама только 1 был признан истинным, а все остальные – неверными.

Аргументацию изложенного выше, надеемся, представит предлагаемый Вашему вниманию II том «Истории азербайджанской философии», во вступительных разделах и посвященных персоналиям параграфах которого сделана попытка дать объективное представление о путях развития азербайджанской философии XIII-XVIII вв., об общих закономерностях и специфических особенностях этого развития.

Материал изложен в двух специально выделенных (XIII-XVI и XVII-XVIII вв.) разделах. Первый охватывает обобщенную характеристику социокультурного развития эпохи монгольских и тимуридских завоеваний и образования империи Сефевидов, второй – период Сефевидской империи, ирано-турецких войн за Азербайджан и образования на территории страны самостоятельных правлений – ханств. Каждый раздел дополнен параграфами, раскрывающими мировоззрение крупных мыслителей, т.е. структурно том повторяет предыдущий.

Во вводных главах читатель найдет информацию о философском наследии мыслителей, философский аспект творчества которых пока не стал объектом специального исследования.

Автором предисловия ко II тому, а также вводного раздела («Развитие философской и общественно-политической мысли в Азербайджане в XIII-XVI вв.»), параграфов данного раздела «Фазлуллах Наими», «Имадеддин Насими», «Гасими Анвар» и заключения является д.филос.н. Кулизаде З.А. Авторы параграфов: «Насираддин Туси», «Мухаммед Тебризи», «Шамс Тебризи», «Шамс Магриби» - к.филос.н. Рзакулизаде С.Дж.; «Асираддин

Абхари» - к.филос. Панахова К.; «Авхади Марагаи» - к.филос.н. Абдуллаева М.; «Махмуд Шабустари» - к.филос.н. Исмайлов Ш.; «Сейййд Йахйа Бакуви» - к.филос.н. Рыхтым М.; «Юсуф Мускури» - к.экон.н. Гаджиев Дж.; «Физули» - академик НАНА Гасымзаде Ф.; раздела «Развитие философской мысли в Азербайджане в XVI-XVIII вв.» и параграфов «Юсуф Карабаги», «Саиб Тебризи», «Зейналабидин Ширвани» - д.филос.н. Аминзаде А.

Учитывая длительную задержку издания данного тома тексты, представленные для публикации ныне покойными к.филос.н. Ш.Исмайловым и д.филос.н. А.Аминзаде, были в определенной степени доработаны ответственным редактором тома д.филос.н. З.А.Кулизаде.

Параграф посвященный философскому мировоззрению Физули, отредактирован к печати д.филос.н, проф. И.А. Рустамовым и д.филос.н., проф. Ю.И. Рустамовым.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ КО ВТОРОМУ ТОМУ

Во втором томе завершено систематическое изложение истории азербайджанской философии по XVIII век включительно. Здесь, как и в предыдущем томе, исследование велось согласно концептуальным принципам, изложенным в предисловии и частично вводных главах к отдельным разделам I тома.

Авторско-редакторский коллектив, сознает, что в силу ряда причин в I и II томах представлена лишь определенная часть обширнейшей и многогранной философской мысли азербайджанского народа, которая корнями уходит в тысячелетия до нашей эры, когда в стране, судя по данным археологии и письменных источников, в частности дошедшим до нас клинописным памятникам, существовала высокая цивилизация и соответственно духовная культура. В стране имелись многочисленные города, развитое сельское хозяйство, животноводство, строились дворцы и

храмы, существовало высокое для своей эпохи искусство ведения сухопутных и морских боев и т.д.[117]

Уровень развития цивилизации естественно обусловил высокий уровень философской культуры, которая еще в I тыс. до н.э. привлекала к себе внимание классиков древнегреческой философии – Пифагора, Демокрита, Платона и др.[118]

Тем не менее, представленный том, как и предыдущий, является первой попыткой показать путь развития азербайджанской философии, многообразие форм ее проявления в различных, в частности неортодоксальных течениях духовной культуры мистико-пантеистического плана, в восточном перипатетизме, философской поэзии и т.д., взаимосвязь и взаимообусловленность этапов, в совокупности создающих представление об относительно целостном ее характере.

Во втором томе на основе исследования первоисточников изложено мировоззрение известных представителей культуры Азербайджана и Востока Насираддина Туси, Асираддина Абхари, Шамса Тебризи, Мухаммеда Тебризи, Шамса Магриби, Махмуда Шабустари, Авхади Марагаи, Фазлуллаха Наими, Имадеддина Насими, Гасими Анвара, Сейийд Йахйа Бакуви, Юсуфа Мускури, Мухаммеда Физули, Юсуфа Карабаги, Саиба Тебризи, Зейналабидина Ширвани и других. В контексте культуры разных географических, языковых, политических, религиозных регионов прослежены становление и этапы развития азербайджанского народа в XIII-XVIII вв.

К специфическим особенностям в представленной в I и II томах азербайджанской философии относится ее наиболее близкая связь, с одной стороны – с высоким уровнем развития светских наук своего времени – с другой, с неортодоксальной философией мистико-пантеистических учений

[117] Обширный материал, аргументирующий сказанное, читатель найдет в I т. семитомной истории Азербайджана (Баку, 1998, на азерб.яз.) и исследовании: С.Кашкай. История древнего Азербайджана в клинописных источниках. Баку, 2006 (на азерб.яз.).
[118] См.: История азербайджанской философии. Т.I, Баку, 2002, с.29-32.

региона исламской культуры – исмаилизмом, различными школами суфизма, хуруфизмом и т.д. К особенностям ее следует отнести склонность к философской поэзии как форме самовыражения.

Идеи гуманизма, демократизма, мистического пантеизма, в частности выраженные в философских учениях суфизма, хуруфизма и т.д., имевшие место в азербайджанской философии в XIII-XVIII вв., вошли в философские учения XIX и последующих веков, найдя здесь значительное отражение в наследии представителей философии азербайджанского Просвещения и Романтизма.

Надеемся, что знакомство с историей азербайджанской философии, представленной на основе анализа многочисленных философских памятников прошлого, даст возможность для пересмотра и корректировки позиций при освещении и оценке в исследовательской литературе философии как Азербайджана, так и региона исламской культуры, в частности покажет, что философия суфизма по аналогии с признанными частью западной философской культуры теософскими и мистико-пантеистическими философскими учениями Запада, может и должна считаться неотъемлемой частью философии исламского региона. И что выведение суфизма и других мистико-философских учений Востока, квалифицируемых как «ирфан» (гностицизм) за пределы философии, имеющее место в ряде исследований стран региона исламской культуры и Запада, особенно, если учесть наличие свойственных философии неортодоксальных течений мистико-пантеистических положений в философии восточных перипатетиков Фараби, Ибн Сины и других, неправомерно

Целесообразно напомнить, что мистические и религиозные мотивы занимают значимое место в философских учениях Запада и в XX веке, однако это отнюдь не стало основанием для выведения этих учений за пределы философии, либо отрицания западной философии из-за наличия в ней в той или иной мере выраженной религиозности и мистики.

Надеемся, что приведенное изложение истории азербайджанской философии поможет внести определенные коррективы в существующие и ныне распространяющиеся представления о так называемом мусульманском либо исламском мистицизме и, в частности суфизме на Кавказе.

В известных современному научному миру исследованиях Аннемари Шиммель и А.Д. Кныша исламский мистицизм по существу отождествляется только с одним, хотя и наиболее широким и значимым в истории духовной культуры исламского региона течением – суфизмом.[119] Подобная позиция – сведение известной мировой науке, отличающейся богатством и многообразием мистических учений духовной культуры региона только к суфизму, несмотря на научную ценность названных исследований, конечно, никак не может претендовать на объективность при освещении региональной культуры в целом и определении ее вклада в историю мировой культуры.

Публикация «Истории азербайджанской философии», в частности первых двух томов, выявляет и недопустимую некомпетентность распространяемой в науке XXI века версии о суфизме на Кавказе, опубликованной в книге А.Д. Кныша «Мусульманский мистицизм». В специальных разделах данной книги: «Суфизм на Кавказе», «Шамиль и мюридизм. Методологические проблемы», суфизм на Кавказе был сведен к мюридизму эпохи русско-кавказской войны и при этом основное внимание уделено описанию хода военных действий.[120] По А.Д. Кнышу, *«на Кавказе суфизм появился довольно поздно и примерно до конца XII/XVIII в. практически не оказывал влияния на местное мусульманское население… Известно лишь, что в конце XIII/XIX в. некоторые кавказские мусульмане, обучавшиеся суфизму в Иране или Средней Азии, стали проповедовать его среди горских сообществ Северного Кавказа и Закавказья* (курсив наш. – З.К.)».[121]

---

[119] См.подр.: Аннемари Шиммель. Мир исламского мистицизма. Перевод с англ. Н.И. Пригариной, А.С.Раппопорт. Изд. 2-е, Москва, «Алетейа», «Энигма», 2000 и А.Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. Краткая история. В переводе на русский язык М.Г. Романова. Москва – Санкт-Петербург, «Диля», 2004.
[120] См.подр.: А.Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. Краткая история.
[121] А.Д. Кныш. Мусульманский мистицизм. Краткая история, с. 332.

Автор, к сожалению, игнорирует давно и широко известные в литературе представления о истории, истории культуры Кавказа, включая и историю суфизма на Кавказе.

В свете изложенного, публикаций подобного рода, претендующих на научность и распространяемых в начале XXI в. информаций, повышается необходимость написания новых исследований о прошлом и настоящем философии и в целом духовной культуры народов Закавказья и Кавказа.

Надеемся, что новые научные исследования сумеют избежать приведенного выше неадекватного освещения истории философии исламского региона Востока, и при изложении истории философии отдельных стран региона, учтут и вклад Азербайджана в региональную философию. Например, говоря о суфизме в Иране, Турции, Индии, Магрибе, юге от Сахары, Индонезии, Империи великих моголов, Индо-Пакистанском субконтиненте (см. назв. произведения А.М.Шиммель и А.Д.Кныша), должно быть сказано и о существовании суфизма в Азербайджане. Ибо о философах-суфиях из Сухраверда, Тебриза, Баку, Ширвана и т.д. говорится в многочисленных исследованиях Востока и Запада, включая и работы исследования А.М.Шиммель и А.Д.Кныша.

Актуальность объективного подхода к освещению духовной культуры исламского региона, включая и азербайджанскую философию, диктуется и возрастающей тенденцией к конструктивному диалогу культур Востока и Запада.

ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА
(концепция и методика историко-философского анализа)

Завершился XX век, и его философия стала объектом анализа историко-философской науки XXI века, и от нее требуется определение своей концепции, повторение старых или предложение новых методологических принципов и методики исследования философии только

что завершившегося века. Решение проблемы сопряжено с и трудностями, которые предстоит преодолеть ее исследователям.

Требуется определение:

1. объема и содержания понятия «азербайджанская философия XX века»;
2. специфики социокультурного развития Азербайджана на трех этапах истории XX века (1901-1920-е гг.; 1920-1990-е гг.; 1990-2001гг.), обусловившего специфику трех основных этапов развития азербайджанской философии;
3. основных течений философской мысли XX века и методики их исследования;
4. методики исследования философии отдельных представителей философии (соотношение эпохи, идеологического течения, к которому причастен философ, и его творческой индивидуальности);
5. определение конкретных ценностных критериев для исследования истории философии XXI века. Необходимы широкие разноуровневые и систематические научные обсуждения перечисленных вопросов, ориентированных на определение по ним позиций в историко-философской науке, и относительная унификация основных исходных понятий категориального характера, а также методических принципов исследования.

Целесообразно организовать методологические семинары, для обсуждения концептуальных проблем и методики исследования истории азербайджанской философии XX века в контексте исследования концепций других, представляющих систему азербайджановедения (историю Азербайджана, азербайджанскую литературу экономической мысли, историю азербайджанского искусства, музыки и т.д.) наук.

Azərbaycan fəlsəfəsi anlayışı tarixən Azərbaycanda və ölkə xaricində yaşayan müxtəlif dil, din və mədəniyyətlərin daşıyıcıları olan azərbaycanlıların fəlsəfi irsinin təşəkkül və təkamülünü əhatə edir.

Müasir elmi məlumatlara görə, Azərbaycanda fəlsəfi fikrin inkişafı dördüncü minilliyinə qədəm qoymuşdur. Bu ölkədə qədim dövrlərdən başlayaraq yüksək sivilizasiyaların bir-birini əvəz etməsi, müxtəlif dil, din, həyat tərzlərinin çulğalaşması Azərbaycan etnosunun mənəvi mədəniyyətinin məhvəri olan fəlsəfi fikir və dünyagörüşünün təşəkkül və təkamülü üçün münbit zəmin yaratmışdır. Ölkənin fəlsəfi mədəniyyətin inkişafında onun coğrafi mövqeyi, təbii zənginliyi, tarixən yüksək şəhər mədəniyyəti, daim müxtəlif dil və din daşıyıcıları olan regionlarla əlaqələrinin mövcudluğu mühüm rol oynamışdır. Bunların sayəsində artıq e.ə. I minilliyin 1-ci yarısından ölkə xalqlarının ictimai şüurunda varlığın başlanğıcı və sonu, təkamülü, insan və mühitin, maddi və qeyri-maddinin, rasional və irrasionalın münasibətlərinin, həqiqət, xeyir, şər və ədalətin çoxçalarlı əlaqələrinin dərkinə yönəlmiş fəlsəfi mülahizələr və onları ehtiva və təmsil edən mifologiya və dinlə bağlı, kökləri keçmiş minilliklərə gedib çıxan müxtəlif ideoloji cərəyanlar olmuşdur.

Azərbaycanda fəlsəfi fikrin inkişafını izləmək üçün keçmişin mühüm yazılı abidələri – Avesta, pəhləvi mətnləri, qədim yunan filosofları və tarixçilərinin əsərləri, Orta əsr yazılı abidələri, ölkə ərazisindəki arxeoloji qazıntıların materialları, dil və şifahi ədəbiyyat tarixinin tədqiqi və s. araşdırmalar geniş imkanlar yaradır. Fəlsəfi dünyagörüşünün təşəkkülü insanın təbiətə münasibətində fetiş, totem, ruh, ilahilər və s. bu kimi təzahür formaları ilə bağlı olmuşdur. Bu təsəvvür və təlimlər, müxtəlif kultlarda və insanın mühitdən özünümüdafiəsinə yönəlmiş magiyada da öz əksini tapmışdır. Müasir elm e.ə. I minilliyin 1-ci yarısında Azərbaycanda zərvanilik, zərdüştilik fəlsəfəsi və maqlar (muğlar) təliminin geniş yayıldığını göstərir.

Ölkədə yayılmış qədim fəlsəfi-mifoloji təlimlərdən biri zərvanilik idi. Bu təlimin əsas prinsipləri haqqında Avesta, qədim pəhləvi mətnləri, Quran, Orta əsr Şərq yazılı abidələri və çoxsaylı tədqiqatlar məlumat verir. Zərvanilikdə Zaman,

bəzi hallarda Zaman ilə Məkan varlığın yaradıcısı, bütün mövcud şeylər sonsuz Zamanın – Zarvana akarananın təzahürləri, mövcudatın fenomenləri isə od və suyun müxtəlif mütənasiblikdə birləşməsi kimi təqdim edilir. Həmin təlimə görə keyfiyyət iki dərəcəlidir: birinci keyfiyyəti təmsil edən işıq ruhu, əzəli və əbədi Hörmüz maddi varlıqları və həyatı yaradır, ikinci keyfiyyəti təmsil edən zülmət ruhu Əhrimən isə hər şeyi ölümə məhkum etdiyindən, əzəli olmadığı kimi, daimi də deyil. Zərdüştiliyin teoloji risaləsi "Şikand-qumaniqçivar"da ("Şübhəni aradan qaldıran şərh") mövcudatı sonsuz Zamanın – Zarvana akarananın təzahürü kimi qəbul, Allahı, ruhun ölməzliyini, cənnət və cəhənnəmi inkar və yalnız maddəni real hesab etdiyinə görə zərvanilik tənqid olunur. Zərvaniliyin görüşləri Orta əsr Şərq yazılı mənbələrində də tənqid edilir. Bununla belə, bu təlim dünya fəlsəfəsinin sonrakı inkişafına, o cümlədən onu tənqid edən zərdüştiliyə də böyük təsir göstərmişdir. Robert Eysler zərvaniliyin Şərq və qədim yunan fəlsəfi fikri ilə bağlılığını göstərərək, xüsusilə onun Ferekid və Anaksimandrın teoqoniyalarına təsirindən, İ.D. Rojanski isə Anaksimandrın kosmoqoniyasında Zərvanın Xronosla oxşarlığından yazmışlar.[122]

Azərbaycan fəlsəfi fikrində digər mühüm cərəyan zərdüştilik idi. Zərdüştiliyin görkəmli abidəsi "Avesta" əsərində dövrün sosial-mədəni, xüsusilə fəlsəfi fikri haqqında ensiklopedik məlumat toplanmışdır. Qədim və Orta əsr mənbələri, eləcə də bir çox sonrakı tədqiqatlar Zərdüştün tarixi Azərbaycan ərazisində yaşaması, "Avesta"nın bizə çatan mətninin əslinin isə Atropatena və Raqadan olan maqlar tərəfindən yazıya alınması barədə məlumat verir. Erkən zərdüştilik öz əksini qatalarda tapmışdır. Bu dövrdə geniş yayılmış politeist təsəvvürlərdən fərqli olaraq, Zərdüşt mövcudatın ilk səbəbini monoteistcəsinə izah edərək Ahura Mazdada görürdü. Qatalarda Kainatın tərkibi – yer, göy, okean, işıq, dağ və dənizlərin zaman daxilində yaranmasına, cənnət, həqiqət, xeyir, sülh, əməksevərlik və s. fəlsəfi, sosial, etik və estetik məsələlərə toxunulur.

[122] R.Eisler Weltenmantel und Himmelszeit – München. 1910, s.510; И.Д. Рожанский. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979, с.53. См. подр. С.Дж. Рзакулизаде. Зарождение и развитие философской мысли в Азербайджане. История азербайджанской философии. Баку, 2002, с.27.

“Avesta”ya görə Ahura Mazda öz nurundan göy cisimlərini, ruhundan isə altı ölməz Xeyir ilahəsini yaradır ki, bunlar Ahura Mazdanın ayrılmaz keyfiyyətlərini təşkil edir. Bu, Yaradılışın birinci dövrü idi. İkinci dövrdə Ahura Mazda maddi, hisslərlə qavranılan, kamilliyi və Xeyiri təmsil edən mövcudatın əsasını yaradır. Maddi aləm yarandıqdan sonra bura Şər ruhu daxil olur və Şər ilə Xeyir arasında mübarizə başlayır. Bəşəriyyətin vəzifəsi Ahura Mazda və Xeyir ruhları ilə birgə Xeyiri Şərdən ayırıb Şər ruhuna qalib gəlməkdir. Bu qələbə insanların xoşbəxt yaşayacağı üçüncü dövr olacaqdır.

“Avesta”da Şər ruhuna qarşı Həqiqət, Ədalət və İşıq rəmzi olan Arta qoyulur. Ruhların mübarizəsində Kainatda konkret nəfslərin daşıyıcıları (insan, heyvan, bitki, mineral və s.) fəal iştirak edir. Kainatın daxilindəki bütün şeylər canlıdır. Nəfs həm konkretə, həm də mücərrədə xasdır. İnsanın nəfsi – onun inamı, dünyagörüşü, mənəvi prinsipləri ilə bahəm onun davranış tərzidir. Bunlar bütövlükdə insanın mahiyyətini təmsil edir və o öz azad iradəsinə uyğun Xeyir və ya Şər yolunu seçir. Qatalarda mühüm yeri müharibəyə və hər növ zülmə qarşı etiraz, sosial problemlər, kəndlilərin və kasıb təbəqənin mənafeyinin müdafiəsi, təbiətin – torpaq, su, bitki və heyvanların mühafizəsi məsələləri tutur, bu işdə insanın rolu vurğulanır, Ahura Mazdanın keyfiyyətlərinə yiyələnmiş insanlar ailəni, məskunlaşdıqları yeri, ölkəni möhkəmləndirməyə sövq edilir.

Zərdüştiliyin mənəvi prinsipləri Humata (xeyirxah fikir, düşüncə), Huxta (xeyirxah söz), Hvarşta (xeyirxah əməl) sülhü, əmin-amanlığı qorumaq, əməksevərlik, qənaətçillik, xeyirxahlıq, ədalətlilik tələblərini ifadə edirdi. Zərdüştilik sosial fikir tarixində məhz bu arzu, təklif və tələblər üzərində qurulmuş, maddi və mənəvi cəhətdən bizə məlum olan ilk kamil cəmiyyətin təsvirini verir.

Zərdüştilik İranda hakim dinə çevrildikdən sonra gələcəkdə onun ümumbəşəri xəlqi və humanist müddəaları öz yerini, əsasən, təlimin esxatoloji görüşlərinə, ayin və mərasimlərinə verdi. Lakin zərdüştiliyin iki başlanğıcın vəhdəti, onun əksliklərin qarşıdurması və mübarizəsi üzərində yüksələn mövcudatla bağlı təsəvvürləri, təbiətə və insana yönəlmiş humanizmi, azad iradəli insanın fəallığı, utopik cəmiyyət haqqında ideyaları, gözəlliyə münasibəti, fəlsəfi

təliminə məxsus mücərrəd məfhumlar – ilk başlanğıc, işıq, zülmət, Xeyir, Şər, həqiqət və s. kateqorial anlamları minilliklər ərzində ictimai fikirdə müxtəlif formalar alaraq dünya fəlsəfi mədəniyyətinin ənənəsi kimi yaşamaqdadır. Sonralar, ilk növbədə, Azərbaycan və Orta əsrlər İslam Şərqinin zərdüştilikdən də qaynaqlanan mistik fəlsəfəsi, demokratizmi və humanizmi ilə fərqlənən ideoloji cərəyanları zərdüştilik ideyalarının yaşaması üçün münbit zəmin oldu.

E.ə. I minilliyin 1-ci yarısında Azərbaycan fəlsəfi fikrinin inkişafında Midiya kahinləri nəslindən olan maqların təlimi mühüm yer tutur. Səciyyəvidir ki, kahin silkindən olan maqlar mədəniyyət tarixinə yalnız din, fəlsəfə, elm təmsilçisi kimi deyil, həm də təlim yaradıcısı kimi daxil olmuşlar. Mədəniyyət tarixində "maqlar dini"ndən deyil, daha çox "maqlar təlimi" və "maqlar elmi"ndən bəhs edilmişdir. Buna səbəb isə maqlar təliminin mənəvi mədəniyyətin müxtəlif sahələrini ehtiva etməsidir. Maqların dünyagörüşü o dövrün yüksək inkişaf etmiş elmlərinə – astronomiya, riyaziyyat və təbabətə əsaslanırdı. Onların öz biliklərindən istifadə edərək təbiət və cəmiyyət həyatına müdaxilələri çox vaxt sehr kimi dəyərləndirilirdi. Mədəniyyət tarixində "maq" anlamı altında zərdüştiliyin təmsilçilərini və ümumiyyətlə, müdrikliyi ilə seçilən şəxsiyyətləri nəzərdə tutmuşlar. Şərqdə "pir-i muğan" anlamı alim, müəllim, müdrik mənasında işlənir.

Zərdüştilik ilə bərabər maqlarin təliminin qədim yunan mədəniyyəti və fəlsəfəsinə təsirini Demokrit, Pifaqor, Anaksarx, Pirron, Platon, Aristotel, Laertli Diogen, Evdoks, Feopomp, Rodoslu Evdem, Gekatey öz əsərlərində göstərirlər.[123] Qədim yunanlara istinad edən Laertli Diogen yazır: "Aristotel qeyd edirdi ki, muğlar misirlilərdən qədimdirlər… və Klark himnosofistləri (Hindistan brahmanlarını) maqların şagirdləri hesab edirdi".[124] Bununla belə, maqların ilkin fəlsəfi görüşləri haqqında məlumat çox azdır. Maqlar oda üstünlük verir, təbiət hadisələrini ilahiləşdirirdilər. Onlar varlığın (allahlar da daxil olmaqla) tərkibini xırda zərrələrdə (atomlarda) görürlər. Laertli Diogen maqların mövcudatın atomlardan ibarət olması təsəvvürləri ilə, onların "görüntülər" haqqında təlimi və

[123] Bax.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986, I – 2, 6; III, 7; VIII, 3; IX, 61.
[124] Yenə orada, IX, 34.

bu təlimin Epikürün görüşləri ilə bağlılığı haqqında yazırdı ki, maqlara görə, şeylərdən ayrılan görüntülər vasitəsilə insan formaları görür və dərk edir.

Zərvanilik, zərdüştilik və maqlarin təməl ideyaları Azərbaycan fəlsəfəsinin gələcək inkişafına xeyli təsir göstərmişdir. Yeni eranın ilk əsrlərində digər fəlsəfi cərəyanlara da rast gəlinir. Qədim dövrün sonu və erkən Orta əsrlərdə zərdüştilik, astral dinlər, tanrıçılıq (Göy Tanrı), şamanizm və xristianlıqla bağlı cərəyanların içində manilik və məzdəkilik fəlsəfi görüşləri xüsusi yer tutur. E.ə. I minilliyin sonundan və yeni eranın ilk yüzilliklərindən başlayaraq Azərbaycanın şimal ərazisi olan Albaniyada bir-birinə zidd iki siyasi və məfkurə təmayülü – maqların yaydığı zərdüştilik təmayülü və politeizmə, sonra isə xristianlığa söykənən yunan-Roma və Bizans təmayülü mövcud idi.

Azərbaycanda manilik b.e. III əsrinin sonundan yayılmışdır. Özünü Zərdüşt, Budda və İsanın davamçısı adlandıran, təlimini İran, Orta Asiya, Qərbi Çin və Hindistanın ənənələrinə uyğunlaşdıraraq yayan Mani (216–277) Zərdüşt kahinləri tərəfindən edam olunmuşdur. Mani "Sirlər kitabı", "İki prinsip haqqında kitab", "Praqmataya" ("Nəsihətnamə"), "İncil" adlı əsərlərində özünün yeni təlimini şərh etmişdir. Manilik zərdüştilikdən ardıcıl dualizmi ilə fərqlənirdi. Maniliyə görə, Xeyir və Şər (Nur və Zülmət) hər ikisi ilkindir. Əzəmətin atası Sroşav (bəzən Mani onu Zərvan da adlandırır) işıq aləmində yerləşir ki, bu aləm "dahi ruhu" ehtiva edir və efirlə əhatə olunmuşdur. Sroşavın beş məkanı və eyni zamanda beş təzahürü var. Bunlar zəka, əql, təfəkkür, refleksiya və iradədir. Maniyə görə, dünya və insana Nur və Zülmətin, Xeyir və Şərin, Allah və Şeytanın mübarizəsi xasdır. Əsas məqsəd Nuru Zülmətdən azad etməkdir.

Zərdüştilikdən fərqli olaraq, Maniyə görə, insan bu yolda dünyəvi nemətlərdən imtina etməlidir. Sosial təlimində insanların hüquq bərabərliyinə üstünlük verən maniliyin dini-fəlsəfi və sosial ideyaları hakim qüvvələrin təqibinə baxmayaraq həm Atropatenada, həm də Albaniyada, sonralar isə Şərqdə və Avropada məzdəkilərin, pavlikianların, albiqoyçuların, katarların və başqalarının ideoloji təlimlərində geniş yer tapmışdı. Maniliyin İşıq Allahını Əqllə birləşdirməsi (beş təzahürdən dördünün bilavasitə Əqllə bağlılığı) və Şərin əbədiliyini qəbul

etməsi sonrakı təlimlərdə rasionalizm və dialektikanın inkişafı üçün geniş imkanlar yaratmışdır.

Ölkədə əvvəlki fəlsəfi ənənələri davam etdirən digər cərəyanlardan biri də erkən zərdüştilik və maniliyin müxtəlif prinsiplərini qnostisizmin fəlsəfi ideyaları ilə birləşdirən suriyalı Məzdəkin (təqr. 470–529) yaratdığı məzdəkilik təlimidir. Məzdəkiliyin sosial görüşlərinə görə, cəmiyyətdə bütün şər işlər mülkiyyət bərabərsizliyi üzündən baş verir. Buna görə də mövcud əmlakdan, o cümlədən məzdəkilərin əmlak növü hesab etdikləri qadın və qullardan cəmiyyət üzvləri bərabər istifadə etməlidirlər.

Hər işdə mötədillik tələb edən məzdəkilik sosial ədalət uğrunda üsyana qalxmağı və qan tökülməsini mümkün hesab edirdi. Məzdəkin əsərləri yandırıldığından onun dünyagörüşü haqqında məlumatı Orta əsr mənbələrindən (Əbu Reyhan Biruni, əş-Şəhristani və b.) almaq mümkündür. Məzdəkilik də manilik kimi dünyanın iki (Xeyir və Şər) qüvvə tərəfindən idarə olunması, Xeyirin ağılla bağlı olmasından bəhs edir. Başqa sözlə, hər iki cərəyanda rasional amil əsas yer tuturdu. Məzdəkiliyə görə, insan ağlı ali idrak qüvvəsidir; ağıl, yaddaş və sevinc dünyanı idarə edən kosmik qüvvəyə bənzəyir. Məzdəkiliyin utopik cəmiyyət idealında yenilik qadınların ümumiləşdirilməsi ideyası idi.

Qədim dövr və erkən Orta əsrlərdə yanğın, müharibə, siyasi və dini münaqişələr nəticəsində yazılı abidələrin məhvi bəhs olunan dövrlərə aid fəlsəfi fikrin tam zənginliyi ilə təsvir və tədqiqinə imkan vermir. Buna baxmayaraq, əldə olan məlumatlar aşağıdakı qənaətə gəlmək üçün əsas verir: qədim dövr və erkən Orta əsrlərdə Azərbaycanın mədəni irsində fəlsəfi problemlərin qoyuluşu və şərhi metodları, fəlsəfi kateqoriyalardan – mövcudat, başlanğıc, son, maddə, ruh, nəfs, zaman, məkan, həqiqət, ədalət, Xeyir və Şərdən, onların qarşılıqlı əlaqələrindən bəhs edilməsi Azərbaycan fəlsəfəsini Qədim dövr dünya fəlsəfi fikrinin ayrılmaz hissəsi kimi səciyyələndirir. Bu mülahizəni qədim yunan filosofları, tarixçiləri, eləcə də orta əsr və yeni dövr mənbələri də təsdiqləyir. Qədim dövrdə və erkən Orta əsrlərdə varlığın atomlardan yaranması, maddi və qeyri-maddinin, Xeyir və Şərin, işıq və zülmətin ziddiyyəti və vəhdəti, Allahın işıq və həqiqətlə

eyniləşdirilməsi, idrakın dəyərləndirilməsi tərzi, sosial ədalət və utopik xoşbəxt cəmiyyət haqqında təsəvvür və nəzəri mülahizələr Azərbaycanda fəlsəfi fikrin təşəkkülü və inkişafının ideya əsaslarını təşkil etmişdir.

Azərbaycan fəlsəfi fikrinin inkişafında VII-X əsrlər özünəməxsus mərhələ olmuşdur. Bu dövrdə artıq fəlsəfi fikrin təməl cərəyanları formalaşmış, ölkədə fəlsəfənin sonrakı inkişafı xristian və İslam mədəniyyətləri məcrasında davam etmişdir. Eramızın I əsrindən Şimali Azərbaycanda (Albaniyada) mövcud olan xristianlığın artıq IV əsrdə dövlət dini elan edilməsilə Azərbaycanın mənəvi həyatı və fəlsəfəsi yunan-Roma mədəni-mənəvi arealı və bilavasitə Qüdslə bağlanır. Alban fəlsəfəsi haqqında müəyyən məlumatı Musa Kalankatuklunun “Albanların tarixi” əsəri verir. Burada həm də Albaniyada qnostisizm fəlsəfəsi və dualizm təmayüllü çoxsaylı bidətçi ideoloji cərəyanlar və onların nümayəndələrinin olması, onların Aluenin baş kilsəsi tərəfindən lənətləndirilməsi, Nerses Bakurun və “filosofların şöhrəti” kimi tanınan yepiskop Karin Teodorosun erməni katolikosu Eliya tərəfindən təqibi, Nerses Bakurun zəngin kitabxanasının çayda batırılması və onun xəlifə Əbdülməlikin əmri ilə edama məhkum edilməsi haqqında məlumat verilir. Həmin mənbədə alban şairi Dəvdəkin Cavanşirin ölümünə yazdığı ortodoksal xristianlıqdan fərqli, hikməti tərənnüm edən və yunan mifologiyası ilə bağlı elegiyası haqqında məlumat verilir. Bu dövrlərdə, həmçinin alban ilahiyyatçı-filosofları Sünikli Petros (VI əsr) və Sünikli Petros (VIII əsr) yaşayıb yaratmışlar. Sünikli Stepanos Davidin “Fəlsəfənin tərifi” və Porfirinin “Giriş” əsərlərinə yazdığı şərhlərlə tanınır.[125]

Alban mədəni abidələrinin, əlyazmaları kitabxanalarının dəfələrlə erməni katolikosatının təşəbbüsü ilə siyasi maraqlar naminə qəsdən məhv edilməsi (suda batırılması, yandırılması) faktı hazırda alban fəlsəfi əsərlərinin Ermənistan, Gürcüstan və Qüdsün monastır kitabxanalarında axtarılmasına əsas verir.

Folklor və Orta əsr yazılı abidələri həmin dövrdə Azərbaycanda türkdilli etnosun bütpərəstliklə yanaşı, şamanlığa və vahid Göy Tanrıya inamı haqqında məlumatlar verir. Qədim və erkən orta əsr Azərbaycan türklərinin sosial-mədəni

[125] Bax.: В.К.Чалоян. Развитие философской мысли в Армении. М., 1974, с.58.

həyatı və xüsusən dili, dini, əxlaqi norma və dəyərləri haqqında nisbətən geniş, obyektiv təsəvvür yaradan abidə və əsasən Azərbaycan reallığını əks edən türk xalqlarının müştərək eposu “Kitabi-Dədə Qorqud”dur.

VII-X əsrlərdə Azərbaycana İslam dininin gəlməsi və möhkəmlənməsi, və ölkənin İslam mədəni bölgəsinə fəal daxil olması Azərbaycan fəlsəfi fikrinin bu dövrdə inkişafının islam dini ilə çoxçalarlı əlaqələrinə imkan yaratdı. Zaman keçdikcə, ölkəyə Quranın zahiri və batini şərhinə əsaslanan İslam mədəni bölgəsinin çoxsaylı ideoloji cərəyanları da daxil olur və burada Azərbaycan mütəfəkkirlərinin simasında öz yerli təmsilçilərini tapırlar. Müxtəlif cərəyanların nümayəndələri nəzəri-fəlsəfi mövqelərini Quran ayələri ilə əsaslandırmağa cəhd göstərirdilər. Bu meyil regionda yayılmış mötəzililik, ismaililik, sufilik və s. cərəyanlar üçün səciyyəvi olmuşdur. Quranda və çoxsaylı İslam ideoloji cərəyanlarında əsas problem Xaliq (Allah) və məxluq münasibətidir. Bu münasibətin şərhindən asılı olaraq müxtəlif təlimlərin fəlsəfi baxımdan idealist, monoteist, dualist, panteist və ya materialist təmayülü müəyyən edilirdi. Qeyri-ortodoksal cərəyanlar Allahın Quranda həqiqət kimi təqdimini, onun canlı olması, vəchi haqqında, insanın Allaha qayıtması və Onunla görüşməsi, astral hadisələrə, idraka münasibət, İlahi nur, təqdir, cəza, Allah qorxusu, maddi nemətlərə münasibət və s. məsələləri ehtiva edən surələrin ezoterik şərhini verir, bir sıra hallarda məntiq və dövrün elmi və fəlsəfi fikrinə müvafiq, ortodoksal yönümdən fərqli, panteistik vəhdət əl-vücud fəlsəfəsini yayır və nəticədə, Azərbaycanda İslam bölgəsi mənəvi-mədəni məkanının ziddiyyətlərlə dolu ideologiyasını inkişaf etdirirdilər.

VII–VIII əsrlərdə ilahiyyat fəlsəfəsi inkişaf etməyə başlayır. İslamın fəlsəfi şərhi ilahiyyatçıların birbaşa vəzifəsinə çevrilir. Buna baxmayaraq, həmin vəzifənin icrası prosesində fikir ayrılıqları da olurdu.

O dövrdə Azərbaycanda ortodoksal fəqihlərdən Əhməd ibn Harun Bərdici, Məkki ibn Əhməd Bərdəi, Musa ibn İmran Səlmasi və başqaları məşhur idilər. Rasionalizmi və azadfikirliliyi ilə səciyyələnən mötəzili cərəyanının Azərbaycanda görkəmli nümayəndələri isə IX əsrdə yaşamış məşhur alim və ilahiyyatçılar Cəfər

Həmədani Bağdadi, Əbubəkr Məhəmməd ibn Ömər ibn Abdulla Bərdəi, Əbusəid Əhməd Bərdəi və b. idi.[126] Bu dövrdə İslam mədəni bölgəsində Şərq və qədim yunan fəlsəfəsinə, xüsusən neoplatonizmə əsaslanaraq idealizmlə panteizmi özündə birləşdirən özünəməxsus batinilik fəlsəfəsi mövcud idi. Bu fəlsəfi təlimi Azərbaycan filosoflarından batinizmin missionerləri Əbü-l-Qasim Əli ibn Cəfər və b. yayırdılar. VIII–X əsrlərdə İslam bölgəsində, o cümlədən Azərbaycanda daxilən ziddiyyətli, lakin əksər hallarda fəlsəfi dünyagörüşündə panteizm, sosial baxışlarında demokratizm, etik görüşlərində humanizm və varlığa dialektik yanaşma ilə fərqlənən mistik ismaililik və sufilik sosiomədəni cərəyanları ilk inkişaf dövrlərini keçirirdilər. Sufiliyin fəlsəfi dünyagörüşünün əsasında fəlsəfi kateqoriya kimi eşq, ismaililiyin əsasında isə real və irreal idrakın vəhdəti dururdu. Sufiliyin fəlsəfəsini bu dövrdə Əbü-l Fərəc Əbü-l Vahid Varasani Təbrizi, Əbu Saib Həmədani, Əli ibn Əbdüləziz Bərdəi, Baba Kuhi Bakuvi və b. təmsil edirdi. Orta əsr mənbələrində ideya kökləri qədim Şərq və yunan fəlsəfəsinə aparan ismaililiyin İslamı inkar edərək zərdüştiliyin bərpasına cəhdindən bəhs edirlər. İsmaililiyin Azərbaycanda yayılması haqqında Nizami, bu cərəyanın tarixçisi Fidai və b. məlumat verirlər.[127] Mənbələrə görə ismaililik fəlsəfəsi təbiət elmlərinin nailiyyətləri və "İxvan əs-Səfa" ensiklopediyasının yaranması ilə bağlıdır. Bu ensiklopediyanın ideoloqu azərbaycanlı alim və filosof Əbü-l-Həsən Əli Harun oğlu Zəncani idi.

VIII–X əsrlərdə ölkənin sosial və mədəni həyatında xristianlığa qarşı yönəlmiş pavlikianlıq bidəti və İslamı tamamilə inkar edən xürrəmi-babəki ideologiyaları mövcud idi. İki dünya dininə və eyni zamanda sosial zülmə qarşı yönəlmiş pavlikianlıq və xürrəmi-babəki ideologiyalarının fəlsəfi və sosial görüşlərinin təməl prinsipləri Azərbaycanın Qədim dövr ideoloji cərəyanları zərvanilik, zərdüştilik, manilik və məzdəkiliyin fəlsəfi və sosial ideyalarından qaynaqlanırdı. Xeyir–Şər, işıq–zülmət başlanğıclarının vəhdət və mübarizəsi,

---

[126] Təfərrüatı ilə bax: Z.Məmmədov. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri. Bakı, 1986, C.7; eyni müəllif V-X əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikir haqqında məlumat. Az. SSRİ Elmlər Akademiyasının xəbərləri, tarix, fəlsəfə, hüquq seriyası. Bakı, 1969, № 4.

[127] Фида-и Китаб би хидайат ал-муминин ат-талибин. – М., 1959, C.9; Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Bakı, 19... s...

insanın mistik kamilləşməsi yolu və Allahın insanda təcəssümü haqqında ideyalar həmin cərəyanların dualizm səciyyəli dünyagörüşünün əsas prinsiplərini təşkil edirdi. Sonradan pavlikian və xürrəmi-babəki ideologiyalarının özləri də xristian və İslam mənəvi-mədəni ideologiyaları üçün qaynağa çevrildilər.

Şamanizm, zərdüştilik, qədim yunan, xristian və İslam mədəni bölgələrinin fəlsəfi ənənələrini özündə sintezləşdirərək inkişaf etdirən VII-X əsrlər Azərbaycan fəlsəfəsi XI–XIII əsrlərdə həm Azərbaycan mədəniyyətinin İntibahına, həm də bütövlükdə İslam bölgəsi mənəvi mədəniyyətinin, o cümlədən fəlsəfəsinin İntibahına zəmin yaradan qaynaqlardan olmuş və sonrakı dövrlərdə bu mədəniyyətlərin fəal üzvi hissəsi kimi tanınmaqda davam etmişdir. Digər tərəfdən, XI–XII əsrlərdə ölkənin iqtisadi (feodal münasibətlərin inkişafı, pul rentasının yayılması, iqtisadi cəhətdən yüksək inkişaf etmiş iri şəhərlərin mövcudluğu), siyasi (müstəqil Şirvanşahlar, Şəddadilər, Rəvvadilər dövlətlərinin yaranması, Ön Asiya və Şərqin digər bölgələri ilə müxtəlif növ əlaqələr), sosial (daxili və xarici sosial zülmə qarşı arasıkəsilməz mübarizə, Beyləqanda 1110-cu ildə xalq hakimiyyətinin yaranması) və mənəvi-mədəni (ərəb və fars dilləri ilə yanaşı türk dilinin elitar ədəbi dil kimi qəbulu) sahələrində vəziyyət və onun unikal mənəvi-mədəni irsi, başqa sözlə, ölkədaxili potensial imkanlar Azərbaycanda İntibahın baş verməsinə şərait yaradırdı. Azərbaycan və bütövlükdə İslam Şərqi fəlsəfəsində İntibah yerli fəlsəfi irsin qədim yunan fəlsəfi irsi ilə sintezi əsasında inkişaf edərək, sonradan Qərb və Şərq fəlsəfəsinin inkişafı üçün zəmin oldu. Azərbaycan fəlsəfi fikrinin İntibahı təbiətşünaslıq elmlərinin, təhsilin, ədəbiyyat, memarlıq, musiqi, musiqi nəzəriyyəsi və s. mənəvi mədəniyyət sahələrinin yüksəlişi və ölkənin dünya fəlsəfi təlimlərini bəhrələndirən fəlsəfi-mədəni irsinin vəhdətinin nəticəsi idi.

XI–XII əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfi fikir Şərq fəlsəfəsinin ənənələrini yunan-Roma fəlsəfi fikri ilə sintezləşdirən və fəlsəfi fikir istiqaməti kimi orijinallığı ilə fərqlənən Şərq peripatetizmi, işraqilik , sufilik və s. cərəyanların fəlsəfi ideyalarını əks etdirən xüsusi risalələrdə, təfsir, teoloji və teosofiya məzmunlu əsərlərdə və fəlsəfi poeziyada əksini tapmışdı. Sonralar Şərqin klassik irsinə daxil olan bu əsərlərin meydana gəlməsi fəlsəfi fikrin müxtəlif sahələrini

təmsil edən mütəfəkkir və alimlərin tədqiqat obyektlərinin geniş diapazonu və dövrün ensiklopedik biliklərinə yiyələnməsi sayəsində mümkün olmuşdur.

Bu mütəfəkkirlərdən biri Şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndələrindən olan Əbülhəsən Bəhmənyar ibn əl-Mərzban Azərbaycani idi. O, müxtəlif elm sahələri, mədəniyyət və fəlsəfə problemlərini ehtiva edən "Mövcudatın mərtəbələri", "Metafizika elminə dair" traktatın, "Təhsil", "Məntiqə dair zinət", "Nəfslərin fərqi", "Musiqi haqqında kitab", "Gözəllik və səadət" və s. əsərlərin müəllifidir. Bəhmənyar Azərbaycani əsərlərində dialektik yanaşma metoduna və dünya nizamının qanunauyğunluğuna istinad edərək varlıq, onun mühüm və mümkün mövcudluq formaları, substansiya, aksidensiya, substansiyanın aksidensiyaya görə ilkinliyi, ilk başlanğıc, daimi ilk materiya, forma, ilk səbəb, imkan, həqiqət, emosiya və nəfsin növləri və substansionallığı, hərəkətin əbədiliyi, hiss, əql, Xeyir, Şər, mənəviyyat və s. dünyagörüşü problemlərindən bəhs edir. Xeyir və Şərin kamillik və dünyanın nizamı ilə bağlılığı və s. məsələlərin şərhində onun mövqeyi orijinal səciyyə daşıyırdı. Bəhmənyar özünün rasionalizmi ilə fərqlənən fəlsəfəsində idrak prosesində xarici və daxili hisslərin rolu və insanın əqli imkanlarının sonsuzluğu ideyalarını təhlil edir. Bəhmənyar irsinin davamçıları İbn Sinadan sonra Şərq peripatetizminin yalnız İspaniya və Məğrib ərəb filosofları tərəfindən inkişaf etdirilməsi fikrini inkar edərək göstərirlər ki, müsəlman Şərqində də İbn Sinadan sonra müstəqil peripatetizm məktəbinin fəaliyyəti davam etdirilmişdir.

XI–XII əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfəni elmi nailiyyətlərlə birləşdirərək fəlsəfi mövzuları (dialektikanı, kateqoriyaları, qnoseoloji problemləri və s.) tədqiq edən Şihabəddin Marağayi, Əbu Səid Urməvi, Əbusəd Təbrizi, Abdulla Urməvi və b. filosoflar məlumdurlar.

XI–XII əsrlərdə Azərbaycanda batinilik, ismaililik və sufilik cərəyanlarının yayılması sürətlənir. Həmin cərəyanların fəlsəfi ideyaları ölkədə həm mənəvi mədəniyyətin, həm də sosial həyatın müxtəlif sahələrinə fəal təsir göstərmişdir. Əsasən, XI–XII əsrlərdən başlayaraq adı çəkilən cərəyanların nəzəri təlimləri, Sovet dövrü istisna olmaqla, Azərbaycan fəlsəfi və ictimai-siyasi fikrində geniş yer

tutmuşdur. Azərbaycanda əsrlər boyu ezoterik fəlsəfi təlimlər və ilk növbədə, sufi fəlsəfəsinin nəzəri əsasları haqqında əsərlər yazmış alim-mütəfəkkirlər olmuşlar. Onların əksəriyyəti dünyəvi təhsil almış və fəlsəfi problemlərə əsasən vəhdət əl-vücud adı altında tanınan və dünya fəlsəfi düşüncəsi üçün universal fenomen olan panteizm mövqeyindən yanaşmışlar. Onlar Allahın və ilahiləşdirilmiş varlığın sirlərinin irrasional dərkinə üstünlük versələr də, bir çox hallarda varlığın rasional dərkini inkar etməmiş, mədəniyyət tarixində dünyəvi elmlərin dərin bilicisi kimi də tanınmışlar.

XI–XII əsrlərdə Azərbaycanda qeyri-ortodoksal sufilik fəlsəfəsinin yaradıcıları dünya mədəniyyəti tarixində tanınmış Baba Kuhi Bakuvi (948–1050), Eynəlqüzat Miyanəci (1099–1131), Əxi Əbü-l-Fərəc Zəncani və mötədil sufiliyin yaradıcılarından olan Şihabəddin Əbuhəfs Ömər ibn Məhəmməd Sührəvərdi (1145–1234) və b. fəlsəfi irsi olmuşdur. Eynəlqüzat Miyanəci sufi fəlsəfəsinin nəzəri əsaslarını İbn Ərəbidən əvvəl "Həqiqətlərin seçilmişləri", "Əsaslar", "Aşiqlərin sevinci və təşnələrin bidəti" və s. əsərlərində vermişdir. Dini fəlsəfəyə zidd olduğuna görə, o, arasıkəsilməz təqiblərdən sonra 1131-ci ildə 32 yaşında dərs dediyi mədrəsədə edam edilmişdir.

Azərbaycan fəlsəfi fikri XI-XII əsrlərdə sufi fəlsəfəsinin radikal yönümü ilə seçilən nümayəndələri ilə yanaşı, mötədil sufiliyin nəzəriyyəçiləri ilə də təmsil olunmuşdur. İslam Şərqində özünün mötədil sufilik məktəbini yaradan Azərbaycan filosofu Əbu Həfs Sührəvərdi olmuşdur. Sührəvərdi Şərqdə sufizmin dərsliyi kimi qəbul edilmiş "Mərifətlərin töhfələri" əsərində sufiliyin bidətə aparan panteizmini əl-Qəzalidən əvvəl islah edərək onu ortodoksal İslam teologiyası ilə bağlamağa və barışdırmağa cəhd göstərmiş, dövrünün mədəniyyət tarixinə peripatetik fəlsəfənin və hər cür bidətə aparan ideyaların qatı əleyhdarı kimi daxil olmuşdur.

Azərbaycan filosofu Əbülfütuh Yəhya ibn Həbəş Sührəvərdi (1154–91) dünya mədəniyyətində məşhur işraqilik fəlsəfəsinin banisidir. Bu fəlsəfi təlim onun "İşraq fəlsəfəsi", "Nur heykəlləri", "İşıq haqqında risalə" və s. əsərlərində şərh olunur. Qədim Azərbaycan, Şərq və yunan fəlsəfəsindən qaynaqlanan, peripatetizmin rasionalizmini, sufilərin fəlsəfi baxımdan əhəmiyyətli olan varlığın

vahid substansionallığı haqqında ideyasını və dini təsəvvürlərin avtoritarlığını özündə birləşdirən Sührəvərdi təlimi bu gün də Şərq və Qərb fəlsəfə tarixçilərinin diqqətini cəlb edir.

Dövrün fəlsəfi fikri Azərbaycan ilahiyyatçıları Əbuhəfs Zəncani, Əbu Ömər Osman Dərbəndi, Əbülfəz Üşnuhi, Əbubəkr Urməvi, Əbu Xəfif Şirvani və başqa mütəfəkkirlərin ortodoksal təmayüllü teoloji risalələrində əksini tapmışdır.

İntibah dövrü fəlsəfi və ictimai fikrinin əsas təzahür formalarından biri folklor və fəlsəfi poeziya idi ki, burada fəlsəfi məzmun ayrı-ayrı ideyalar və ya bütöv təlim şəklində nəsr və nəzmlə ifadə edilirdi. Dövrün fəlsəfi və ictimai problemlərini əks etdirən fəlsəfi poeziyanın görkəmli nümayəndələri sırasına Məhsəti Gəncəvi, Əfzələddin Xaqani və Nizami Gəncəvinin adları daxildir. Fəlsəfi poeziyanın zirvəsi sayılan Nizami irsi, ilk növbədə, onun "Xəmsə"si XII əsrdə Azərbaycanın və İslam Şərqinin fəlsəfi təfəkkürünün poetik formada əksini tapmış nümunəsidir ki, bu da sonralar fəlsəfi təfəkkürü nəzmlə açıqlayan Şərq "Xəmsə"lərinə örnək olmuşdur. Qədim Azərbaycan, Şərq və yunan fəlsəfəsindən qaynaqlanan və onların özünəməxsus sintezini əks etdirən Nizami "Xəmsə"sində ontoloji aspektdə panteizm yönümlü idealizm, qnoseologiyada rasionalizmlə irrasionalizmin sintezi, sosial və etik görüşlərdə şəxsiyyəti və cəmiyyəti kamilliyə aparan zahiri və batini yolların təsviri ehtiva olunmuşdur.

Orta əsrlərdə Şərqin və Azərbaycanın İntibah mədəniyyətində müxtəlif növ təfsirlər də məlum idi. Çoxaspektliliyi ilə seçilən təfsirlər dil, bədiilik, üslub, fəlsəfə, elm, bir sözlə, təfsir obyektinin məzmun və formasını aça bilən bütün məqamların professional şərhini əhatə edərək bütövlükdə məlum hermenevtik yanaşma metoduna uyğun idi. Bu növ təfsirlər içərisində Azərbaycan klassik mədəniyyətinin nümayəndələri Xətib Təbrizi və Yusif Xoylunun ərəb filosofu Əbül-Əla əl-Məərrinin "İlk qığılcım" poemasına verdikləri təfsirlər xüsusi yer tutur. Bu təfsirlər poemanın fəlsəfi aspektdən şərhinin dərinliyi və müfəssəlliyinə görə sonralar hər iki təfsirçinin fəlsəfi dünyagörüşünün tədqiqi üçün imkan və zəmin yaratdı.

XIII–XVI əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi və sosial-siyasi fikri ölkənin sosial-siyasi və ümummədəni kontekstində dövrün tələblərinə uyğun inkişaf edirdi. Lakin bu kontekst XIII–XIV və XV–XVI əsrlərdə xeyli fərqlənirdi. Belə ki, XIII–XIV əsrlərdə ölkə ərazisində müstəqil Eldənizlər və Atabəylər dövlətləri devrilir, monqolların və Teymurilərin hakimiyyəti bərqərar olur. XV–XVI əsrlərdə isə Azərbaycan xarici istiladan tədricən azad olur, müstəqil Ağqoyunlu, Qaraqoyunlu dövlətləri və Azərbaycan Səfəvi imperiyası yaranır.

XIII–XIV əsrlərdə ölkədə xarici istila zülmü yerli feodal zülmü ilə birləşərək genişmiqyaslı xalq üsyanlarına səbəb olurdu. Bu üsyanlarda, adətən, əsas rolu yüzminlərlə sakini olan və iqtisadiyyatı inkişaf etmiş şəhərlərin əhalisi, ilk növbədə, iqtisadi, ideoloji və siyasi cəhətdən təşkilatlanmış və bir çox hallarda tacirləri, yerli mülkədarları, ruhaniləri və kəndliləri ətrafında birləşdirən sənətkarlar silki oynayırdı. Ölkəsinin müdafiəsinə qalxan xalqın ideoloji dayağı mövcud təriqətlərin qeyri-ortodoksal, bir sıra hallarda ifrat şiəliyi və ardıcıl panteizmi ilə səciyyələnən fəlsəfi yönümlü təlimləri idi.

XIII-XVI əsrlərdə keçmiş fəlsəfi cərəyanlar zəminində yeni, özünəməxsus fəlsəfi baxışlara malik, məhz Azərbaycanda yaranmış müstəqil hürufi, nöqtəvi, qızılbaş, gülşəni və s. təriqət və ideoloji cərəyanlara rast gəlinir. Arasıkəsilməz müharibələrə və istilalara baxmayaraq, həmin dövrdə Azərbaycanda fəlsəfi fikrin inkişafına dünyəvi elmlərin yüksəlişi – XIII əsrdə Şərq alimlərinin elm ocağına çevrilmiş dünya şöhrətli Marağa rəsədxanası və Marağa universiteti, XIV əsrdə Təbrizdə dünyəvi elmlər, fəlsəfə və ilahiyyat tədris olunan Dar üş-Şəfa tibb kompleksi, XIV əsrin əvvəllərində Təbrizdə dəqiq elmlərlə yanaşı fəlsəfənin dərindən öyrənildiyi Rəbbi-Rəşidi elm şəhərciyinin yaranması, əlyazmalarını hifz edən çoxsaylı kitabxanaların və hətta ölkənin kağız istehsalına ehtiyacını ödəyən Kağazkunan şəhərinin olması təsir edirdi. Fəlsəfi və ictimai fikrin inkişafına ölkədə müxtəlif din (zərdüştilik, təktanrıçılıq, şamançılıq, bütpərəstlik, yəhudilik, xristianlıq, İslam və s.) və dillərin (türk-Azərbaycan, ərəb, fars, udi, gürcü və s.) mövcudluğu etnosların birgə qarşılıqlı anlaşma və etimad şəraitində yaşaması və mədəni əlaqələri də böyük təsir göstərirdi. Müxtəlif dinə, dilə və siyasi bölgələrə

mənsubluğu Azərbaycan mədəniyyətini və fəlsəfəsini zənginləşdirən amillər idi. Ərəb və fars dilləri ilə bərabər artıq XII əsrdən türk dili də elitar ədəbi dil kimi tanınırdı. Azərbaycanın fəlsəfi ədəbiyyatında türk-azərbaycandilli yazılı abidələr getdikcə artırdı. Bunlardan XIII əsrə aid alleqorik "Əhməd Hərami" anonim etik risaləsini, Həsənoğlu, Qazi Bürhanəddin, İmadəddin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətai və XIII-XVI əsrlər fəlsəfi poeziyasının başqa çoxsaylı nümayəndələrinin məlum irsini göstərmək olar. Azərbaycan xalqının fəlsəfi mədəniyyəti XIII-XVI əsrlərdə əsasən İslam və xristian mədəni bölgələrində inkişaf edirdi. Lakin xristian bölgəsinin yazılı mədəni abidələri Azərbaycan albanlarının etnik assimilyasiyasına hər vasitə ilə cəhd edən erməni kilsəsinin əli ilə uzaqgörənliklə məhv olunduğundan, Azərbaycanın alban mənəvi mədəniyyəti və xüsusən fəlsəfi dünyagörüşü haqqında məlumat çox məhduddur.

XIII-XVI əsrlərdə İslam mədəni kontekstində inkişaf edən Azərbaycan fəlsəfəsi əvvəlki dövrdə olduğu kimi, teosofiya daxilində Şərq peripatetizmi, təriqət fəlsəfəsi, fəlsəfi poeziya, təfsirlər və s. formalarda inkişaf edirdi və dövrün sosial-siyasi durumu fəlsəfəyə, xüsusən genişlənən sosial bazaya malik fəlsəfi cərəyanlara, onların ortodoksal dinə münasibətinə ciddi təsir göstərirdi. Din xadimlərinin bir çox hallarda monqollar və teymurilərlə əməkdaşlığı xarici (istilaçı) və yerli sosial zülmə qarşı yönəlmiş cərəyanların fəlsəfi görüşlərində bidət təmayülünü artırırdı. Bu cərəyanlar fəlsəfədə materializm təmayüllü ardıcıl panteizmi təbliğ edir və panteizmə əsaslanan hülul nəzəriyyəsini sosial problemlərin həllinə yönəldirdi. Mistik özünüdərk və fərdi kamilləşmə artıq real məqsədlərə, siyasi-sosial məsələlərin həllinə istiqamətləndirilirdi. İslamın panteizmə əsaslanan yeni bidətçi yozumlarının sayı artır və onlara qarşı ortodoksal din və dövlət xadimləri tərəfindən aparılan amansız mübarizə şiddətlənirdi.

XIII-XVI əsrlərdə peripatetik fəlsəfənin nümayəndələri Siracəddin Urməvi, Əfzələddin Xünəci, Nəsirəddin Tusi və b. idi. Görkəmli filosoflar Mahmud Şəbüstəri, Əvhədi Marağayi isə həm peripatetizmi, həm də sufiliyi təmsil edirdilər. Həmin mütəfəkkirlərin əsərlərində fəlsəfi problemlərlə yanaşı, nücum, təbabət, riyaziyyat, məntiq və hüquq problemləri də mühüm yer tuturdu. Məntiq elmi

Şəmsəddin Məhəmməd Xalxali, Şükrüllah Şirvani, Bədrəddin Seyid Əhməd Ləlvi və b. əsərlərində işlənmişdir. Bu dövrdə peripatetizm nümayəndələri ölkə və bölgə fəlsəfi ənənələrini elmin nailiyyətləri ilə birləşdirərək bir sıra fəlsəfi problemlərin materialist təmayüllü yozumunu vermiş, hərəkət və inkişafın ümumiləşdirilmiş təsvirini, maddi və mənəvi aləmin fenomenləri arasındakı qarşılıqlı əlaqələri dialektik izah etmişlər. Dövrün peripatetiklərinin təlimi X-XII əsr Azərbaycan fəlsəfəsi ənənələrinin, elm və mədəniyyətinin nailiyyətlərinə söykənən davamı idi.

Azərbaycan peripatetizminin görkəmli nümayəndələrindən biri Nəsirəddin Tusinin (1201–74) fəlsəfi görüşləri əsasən, İbn Sinanın "İşarələr və qeydlər" kitabının şərhi, sosial etik görüşləri "Əxlaqi Nasiri", həmçinin "Kəlamın təcridi", "Qanunnamə", "Xilafətnamə", "Nəsihətnamə" və s. əsərlərində öz əksini tapmışdır. Nəsirəddin Tusinin ontoloji görüşlərindəki idealizm qeyri-ardıcıllığı ilə səciyyələnir. Dünyanın yaranması, onun əbədiliyi, substansiya və aksidensiya, materiya və forma, hərəkət və sükunət, əql və hiss arasındakı münasibətlərin şərhində bir çox hallarda onun görüşləri orijinallığı və materializmə meyilliliyi ilə fərqlənirdi. Mütəfəkkirin fəlsəfi təliminə dialektik yanaşma, maddi dünyanın dərki haqqında təsəvvürlərinə isə rasionalizm xasdır. Onun ictimai-siyasi və etik görüşləri hakimiyyətə və hakim ideoloji mövqeyə uyğunluğu ilə seçilir. O, cəmiyyətin mövcudluğu üçün sosial bərabərliyin əngəl olmasını göstərir. Mövcud sosial münasibətlərin əbədiliyindən çıxış edən Tusi onlara tabe olmağı düzgün hesab etməklə yanaşı, xalqın maraqlarına zidd olan, onu qul halına salan siyasəti naqis sayırdı.

XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycanda Mahmud Şəbüstəri Təbrizi "Sirlər baxçası" fəlsəfi poeması ilə şöhrət qazanmışdı. O, "Həqiqət axtaranların aynası", "Səadətnamə", "Şahidnamə" və s. əsərlərində sufi panteizmi ilə peripatetizmin fəlsəfi mövqelərini, xüsusən sonuncunun rasionalizmə münasibətini birləşdirmiş, mühüm və mümkün varlıq, idrak və mərifət, nəfs, ruh, ümumi və xüsusi, bütöv və hissə anlayışlarının mahiyyəti və qarşılıqlı əlaqəsini panteizm baxımından izah etmişdir. İslamın təfsirini sufilik mövqeyindən verən Məhəmməd Təbrizinin kosmoqonik, ontoloji, qnoseoloji, etik görüşləri dialektik bünövrəyə söykənirdi. Bu

dövrdə yaşamış Zülfüqar Şirvani, Şəms Təbrizi və b. dünyagörüşü bidət yönümlü mistik panteizmi və sosial bərabərliyə istiqamətli demokratik ictimai-siyasi ideyaları ilə səciyyələnirdi.

XIV əsrdə Azərbaycanda və İslam Şərqində hürufilik fəlsəfəsinin banisi Fəzlullah Nəimi Təbrizi Astrabadi əl-Hürufi (1339/40–1393/94) olmuşdur. O, "Cavidani-Kəbir", "Məhəbbətnamə", "Ərşnamə" və s. əsərlərində hürufilik fəlsəfəsini şərh etmişdi. Sufi və ismaili fəlsəfəsindən bəhrələnən hürufilik fəlsəfəsi nisbətən ardıcıl materialist yönümlü panteizmi və mistik pərdə altında məhəbbətlə əqli birləşdirərək varlığın dərkini təbliğ edən ideya cərəyanı idi. Bu təlim ərəb və fars əlifbası hərflərini və bu hərflərin saylarını (28 və 32) ilahiləşdirir, onları hər şeyin əsasını təşkil edən dörd maddi ünsür, insan və Allahla tam eyniləşdirirdi. Hürufilər hər cür zülmə, o cümlədən Teymurilər zülmünə qarşı çıxaraq üsyanlar yolu ilə mübarizə edirdilər. Bu əqidəyə görə, Nəimi Əmir Teymurun oğlu Miranşahın əmri ilə qətlə yetirilmişdi. Lakin hərəkat davam edir və onun fəlsəfi təlimi Orta və Yaxın Şərq ölkələrində və hürufiliyin vətəni Azərbaycanda (hürufi cəmiyyəti məxfi təşkilat kimi Bakıda yaranır və Azərbaycan hürufi mənbələrində "oyanışın vətəni" adlanır) geniş yayılırdı. Şair və mütəfəkkir İmadəddin Nəsimi (1369/1370– 1417) hürufilik fəlsəfəsinin təbliğatçısı olmuşdur. Şairin Azərbaycan, ərəb və farsdilli divanları Şərq aləminə yayılaraq sufi və hürufi fəlsəfəsini poeziya dili ilə geniş təbliğ edirdi.

Hürufiliyin görkəmli nümayəndələrindən biri Azərbaycan filosofu Əli-ül-Əla idi. O, Nəiminin qətlindən sonra hürufiliyi Türkiyədə təbliğ etmişdir. Hər iki mütəfəkkir hürufiliyin panteist ideyalarının təbliğinə görə edam olunmuşlar. Bu təlimin ideya və rəmzləri İslam ölkələrinin mənəvi mədəniyyətində XVIII əsrə qədər əhəmiyyətli yer tutmuşdur.

XIII-XIV əsrlərdə Azərbaycanda panteist fəlsəfəni təbliğ edən və dinə müxalif olan müxtəlif təriqətlər arasında "Həllaciyyə" (Mənsur Həllacın görüşlərini təbliğ edən), "Əli-Allahi", "Sührəvərdiyyə" (Şihabəddin Əbuhəfs Sührəvərdinin görüşlərini təbliğ edən) və s. təriqətlər mövcud idi.

Həmin təriqətlərin içində banisi Səfiəddin İshaq Ərdəbili olan qızılbaş təriqəti və onun ideologiyası xüsusi yer tuturdu. Bu ideologiya XIII-XVI əsrlərdə təşəkkül və təkamül dövrünü keçərək sonradan Səfəvi imperiyasının şiə təmayüllü hakim ideologiyasına çevrildi. Qızılbaş sufi ideologiyası tarixən dəyişərək XIII-XV əsrlərdə təbliğ etdiyi sufi fəlsəfəsinin ardıcıl panteizmindən, sosial zülmə son qoyan insan surətində Mehdinin zühuru ideyalarından tam imtina etdi. 16 əsrdə hakim Qızılbaş ideologiyasında sufiliyin ancaq insanı təkmilləşdirən mistik əxlaq normaları, sufi və hürufi fəlsəfəsinin rəmzlərindən formal istifadə və mürşidə tabeçilik tələbi geniş təbliğ olunurdu.

XV və sonrakı əsrlərdə hürufilik zəminində təşəkkül tapmış materialist və rasionalist yönümlü ardıcıl panteizmi və ifrat bidətçiliyi ilə fərqlənən, mövcudatın əsasında nöqtəni görən mistik nöqtəvilik fəlsəfi dünyagörüşü yarandı. Nöqtəvilik hərəkatı və fəlsəfəsinin banisi F.Nəiminin şagirdi Mahmud Pəsixani idi. Təlimin dinə qarşı kəskin müxalifliyi səbəbindən Nəimi Pəsixanini hürufi təriqətindən kənarlaşdırmışdı. Azərbaycanda və İslam ölkələrində yayılmış nöqtəvilik fəlsəfəsinin nümayəndələri amansız təqiblərə məruz qalmışlar. Qədim materialistlərin, peripatetik və qeyri-ortodoksal cərəyanların fəlsəfi baxışlarından bəhrələnən nöqtəvilik fəlsəfəsi Orta əsrlərdə dünya fəlsəfəsinin fenomenlərindən biri idi.

Hürufilik, nöqtəvilik və s. bidətçi cərəyanların panteistik təlimləri ilə eyni vaxtda Azərbaycanda mötədil sufi baxışlarını təmsil edən xəlvətiyyə cərəyanı geniş yayılır. Bu cərəyanın fəlsəfi təlimi Seyid Yəhya Bakuvi, Yusuf Miskuri və b. sufi mütəfəkkirlərin irsində əksini tapmışdır. XIII-XV əsrlərdə ölkədə ortodoksal dini fəlsəfəni təmsil edən və ardıcıl idealizm mövqeyində duran mütəfəkkirlərlə qeyri-ortodoksal cərəyanların panteizmə əsaslanan və Şərq peripatetizminin təmsilçiləri olan mütəfəkkirlər arasında kəskin ideoloji mübarizə gedirdi. Belə ki, alim, məntiqçi və filosof Nəcməddin Naxçıvani (XIII əsr) İbn Sinanın "Kitab ül-işarət və-t-tənbihat" ("Göstərişlər və qeydlər kitabı"), "Şifa" və "Nicat" əsərlərini kəskin tənqid etmiş və bu tənqid bölgə mədəniyyətində geniş əks-səda doğurmuşdu. "Əhməd Hərami" dastanında İbn Sina və Şihabəddin Sührəvərdinin fəlsəfəsindən

bəhrələnənlər şər daşıyıcıları kimi təqdim edilirdi. Bir çox Azərbaycan mütəfəkkirləri İbn Ərəbinin ölkədə panteist ideyalarını yaymasını kəskin tənqid edirdilər. XVI əsrdən başlayaraq Azərbaycan fəlsəfəsində bu ideya mübarizəsi və qeyri-ortodoksal fəlsəfi fikir daşıyıcılarının tənqid və təqibi getdikcə güclənirdi.

XVI əsrdə Səfəvilər dövlətində şiəliyin hakim dövlət ideologiyasına çevrilməsilə Azərbaycan fəlsəfi fikrində sərt dönüş yarandı. Belə ki, demokratizmi ilə fərqlənən panteizm yönümlü cərəyan nümayəndələrinin bir qismi hakim ideologiyaya tabe olur, digəri isə təqib və qətllərdən xilas olmaq üçün başqa ölkələrə mühacirət edirdilər.

XVI əsrdə Azərbaycan fəlsəfi fikrində mühüm yer tutan görkəmli şəxsiyyətlər sufi-qızılbaş cərəyanının ideoloqu, poeziyada sufiliyin əsas müddəalarını ortodoksal İslam fəlsəfəsi ilə uzlaşdıran Şah İsmayıl Xətai və filosof-şair Məhəmməd Füzuli idi.

M.Füzuli Yaxın və Orta Şərq və qədim yunan fəlsəfəsindən bəhrələnərək "Mətlə ül-etiqad fi mərifət əl-məbdə və-l-məad" risaləsində mövcud inam və biliklər haqqında obyektiv məlumat vermiş, fəlsəfənin universal problemi olan başlanğıc və sona aid təsəvvürlərin təkamül yolunu izləmişdir. Füzulinin dünyagörüşü onun fəlsəfi məzmunlu alleqorik "Leyli və Məcnun" poeması, "Rindü zahid", "Bəngü-badə", "Yeddi cam", "Səhhət və mərəz" və s. əsərlərində və türk, fars, ərəb dilində yazılmış divanlarında əksini tapmışdır. Füzulinin fəlsəfi görüşləri ontoloji aspektdə panteist yönümlü idealizm, qnoseoloji aspektdə rasionalizmlə irrasionalizmin vəhdəti, varlığa dialektik yanaşma, etik və sosial aspektlərdə humanizm və demokratizmə meyli ilə səciyyələnir.

XIII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfi fikri üçün bütövlükdə idealizmlə panteizmin, irrasionalizmlə rasionalizmin, mövcud sosial quruluş və etik normaların qəbulu ilə onların tənqidi, Orta əsrlərin mürəkkəb şəraitində azadfikirliliyin mövcudluğu səciyyəvi idi.

XVII-XVIII əsrlər Azərbaycanın mədəni inkişaf tarixində ən mürəkkəb dövrlərdən biri idi. XVI əsrdə Səfəvilər imperiyasında birləşmiş və nisbi dinclik əldə etmiş ölkə XVII-XVIII əsrlərdə, qısa fasilələr istisna olmaqla, Türkiyə, İran

və Rusiya arasında müharibə meydanına çevrilmişdi. Azərbaycanın işğalına yönəlmiş müharibələr və ölkədaxili zülmə qarşı xalq üsyanları kənd təsərrüfatına, şəhər iqtisadiyyatına, eləcə də xalqın mənəvi-mədəni həyatına sarsıdıcı zərbələr vururdu. Azərbaycan mədəniyyət və xüsusən təhsil sahəsində tarixən əldə etdiyi nailiyyətlərini getdikcə itirirdi. Azərbaycan filosoflarının yaradıcılığında məzhəb münaqişələrinə meyil xeyli artmışdı. Ölkədə məfkurə mübarizəsi getdikcə genişlənirdi. I Şah Abbasın hökmü ilə panteist sufilər Əbu Talib Təbrizi, Mirzə Məhəmməd Ordubadi edam edilmiş, filosof Yusif Qarabaği isə təqibdən qaçaraq Orta Asiyaya mühacirət etmişdi. Hakim ideologiyaya çevrilmiş şiəlik özünəməxsus cərəyan kimi, özündə ardıcıl idealizmi, irrasionalizmi, aqnostisizmi ehtiva edərək İslam teosofiyasının təşəkkülünə və geniş yayılmasına səbəb olmuşdu.

Bu dövrün məşhur şiə ideoloqu, riyaziyyata, astronomiyaya, məntiqə aid əsərlərin müəllifi ilahiyyatçı Ağa Hüseyn Xalxalı (?–1606) idi. O, İslam Şərqində və Azərbaycanda dini azadfikirliliyi, xüsusilə fəlsəfədə Mənsur Həllac, Cəlaləddin Rumi, Mahmud Şəbüstəri və b. mütəfəkkirlərin panteist dünyagörüşünü tənqid edirdi.

Azərbaycanın görkəmli şiə ideoloqlarından biri də XVIII əsrdə yaşamış ilahiyyatçı, oncildlik "Alimlər bağçası" əsərinin müəllifi Abdulla Əfəndi idi.

XVII-XVIII əsrlərin klassik mədəniyyəti və fəlsəfəsinin nümayəndələri Yusif Qarabaği, Saib Təbrizi, Əbd ür-Rəzzaq Dümbuli və Hacı Zeynalabdin Şirvaninin fəlsəfi görüşləri, əsasən sufizmin panteistik vəhdət əl-vücud fəlsəfəsi ilə bağlı idi. Sufi panteist fəlsəfənin nümayəndələri Məlik Seyid, Nəcibəddin Rza, Mirzə Həsən Zunuzi Fani və b. mütəfəkkirlər öz əsərlərində sosial-fəlsəfi, etik və estetik problemləri ön plana çəkirdilər. Fəlsəfə və ədəbiyyat tarixinin nəzəri məsələləri Əbd ür-Rəzzaq Dümbulinin irsində, realist estetik fikir təmsilçisi, məşhur rəssam, alim və mütəfəkkir Sadıq bəy Əfşarın "Qanun üs-Süvər" risaləsində əksini tapmışdı. Sosial-mədəni şəraitdən asılı olaraq sufi fəlsəfəsi XVII-XVIII əsrlər Azərbaycan fəlsəfi fikrində xüsusi yer tutur. Bu dövrün görkəmli sufi filosoflarının əsərlərində sosial fəallıq, dünyəvi elmlərə və mədəniyyətə maraq və rəğbət, rasionalizmə meyil diqqəti cəlb edir. Kəskin ideoloji qarşıdurmada

qeyriortodoksallığı ilə səciyyələnən fəlsəfi irsin qorunması (təbliği və nəsillərə çatdırılması), bir tərəfdən, geniş fəlsəfi şərhlərin (şərh və haşiyələrin, bəzi hallarda şərhlərə şərhlərin) yazılması, digər tərəfdən isə müxtəlif formalardan (səyahətnamə və s.) istifadə olunaraq qeyri-ortodoksal fəlsəfi fikrin obyektiv təsvirini vermək yolu ilə yerinə yetirilirdi.

XVI əsrin sonu- XVII əsrin 1-ci yarısında fəlsəfə, elm, məntiq, teosofiya problemləri ilə məşğul olan, İslam mədəniyyəti aləmində alim və azadfikirli filosof kimi tanınan Yusif Məhəmmədcan oğlu Qarabağinin fəlsəfi irsi şərh formasında idi. Sufi kübrəviyyə təriqətinə mənsub olan Y.Qarabaği Quranın şərhində ortodoksal İslam ilahiyyatçılarından fərqli mövqeyinə və sonuncuları tənqid etdiyinə görə təqiblərə məruz qalmışdı. Onun məntiq və fəlsəfə problemlərinə həsr edilmiş "Anlaşılmayan məsələlərin aradan qaldırılması üçün tamamlayıcı təfsirlər", Şihabəddin Sührəvərdinin "Nur heykəlləri" əsərinə həsr olunmuş şərhin təfsiri və s. əsərlərində varlıq, ruh, nəfs, tək və çox, makro- və mikroaləm, Kainat, insan və Allah münasibətləri, onların vəhdətdə eyniyyəti peripatetizm və sufi panteist mövqeyindən şərh edilir. Bu mövqe onun dünyagörüşünün qnoseoloji aspektindən idrak, əql, hiss və ruhun əlaqələrinin şərhində, idrak prosesinə dialektik yanaşmada (Y.Qarabağiyə görə şeylər öz daxili ziddiyyətləri vasitəsilə dərk edilir) və rasionalizmə meyil etməsində əksini tapmışdır. Y.Qarabağinin sosial və etik görüşlərində sufizmin daxili ziddiyyətləri ehtiva edilir, eyni zamanda həyatsevərlik və sosial fəallıqla tərki-dünyalıq vəhdət halında nəzərdən keçirilir.

XVII əsrdə fəlsəfi dünyagörüşü çoxşaxəliliyi və ideya zənginliyi ilə səciyyələnən Saib Təbrizinin irsi bütövlükdə onun sufi fəlsəfəsinin təmsilçisi olduğunu sübut edir. Məhz bu mövqedən vəhdət əl-vücudu qəbul etmiş Saib Təbrizi Allahın mövcud olan hər şeydə təzahüründən, idrak prosesində rasionalla irrasionalın vəhdətindən yazırdı. Onun yaradıcılığında insanın iradəsi, maariflənməsi və sosial fəallığının tərənnümü XVII–XVIII əsrlərdə sufi dünyagörüşündə demokratik istiqamətin güclənməsinə təkan vermişdir. Ortodoksal İslam ilahiyyatçıları, vaiz və zahidləri ilahi təqdiri, sosial bərabərsizliyi qəbul etməyən Saib Təbrizini təqib edirdilər.

XVIII əsr Azərbaycan və bütövlükdə Şərq fəlsəfi fikrində və mənəvi mədəniyyət tarixində görkəmli yer tutan alim-filosof və səyyah Hacı Zeynalabdin Şirvani Azərbaycan, İran, Əfqanıstan, İraq, Türkiyə, Yunanıstan, Misir, Suriya, Hindistan, Orta Asiya ölkələrinin sosial quruluşunu, dini, elmi, əxlaqi, fəlsəfi görüşlərini öyrənmiş, müxtəlif dil, din və mədəniyyətə malik olan bu bölgələr haqqında "Cənnət bağı səyahətləri", "Səyahət bağları", "Səyahət gülşəni" risalələrində məlumatlar vermişdir. H.Z.Şirvani öz dünyagörüşü mövqeyindən Mənsur Həllac, Cəlaləddin Rumi, Mahmud Şəbüstəri, Əvhədi Marağayi, Əbdürrəhman Cami və qeyri-ortodoksal baxışları ilə tanınmış başqa panteist sufilərin irsindən bəhs edir. H.Z.Şirvaninin əsərlərindəki vəhdət əl-vücud, sufi qnoseologiyası və sufilik dünyagörüşünün başqa sahələrinə həsr olunmuş ümumiləşdirilmiş xüsusi bölmələr sufi fəlsəfəsi tarixinin öyrənilməsi üçün mühüm mənbədir. H.Z.Şirvaninin dünyagörüşündə idealizmlə panteizm, qnoseoloji baxışlarında sufi qnosisi – mərifət və universal əqllə insan əqlinin bağlılığı, elmlə praktikanın vəhdəti, kamil insan və təkmil cəmiyyət haqqında konsepsiyaya və humanist əxlaq normalarına söykənən ədalətli şahlıqlar qurmaq ideyaları əsas yer tuturdu. Həmin ideyalarına görə o, təqiblərə məruz qalmışdı.

XVII–XVIII əsrlər bütöv Azərbaycanın fəlsəfi fikrinin nisbətən vahid siyasi və sosial-mənəvi inkişafının son yüzillikləri idi. XIX əsrdə Gülüstan (1813) və Türkmənçay (1828) müqavilələrinə əsasən Azərbaycan Cənub və Şimal hissələrinə bölündü. Cənubi Azərbaycanda fəlsəfi fikir ölkənin tarixi mədəni ənənələri üzərində və İranın siyasi-mədəni həyatının kontekstində təkamülünü davam etdi. Rusiya imperiyasına qatılmış Şimali Azərbaycan isə dil, din və milli mentalitet baxımından yeni sosial-mədəni reallıqlarla üzləşdi. Şimali Azərbaycanın ideoloji özünəməxsusluğunu Rusiyanın siyasi-hüquqi və iqtisadi münasibətlərinin ölkəyə nüfuz etməsi, feodal təhkimçilik münasibətlərinin təzahürləri, çarizmin Azərbaycan xalqının dini-etnik assimilyasiyasına yönəldilmiş siyasəti müəyyən edirdi. Rus çarizmi ölkədə ali rütbəli din xadimlərinin təyinində fəal iştirak edir və İslam ideologiyasından çarizmin siyasətinə bəraət qazandırmaq üçün istifadə etməyə çalışır, fanatizm, mövhumat və köhnəlmiş feodalpatriarxal əxlaq

normalarının yayılmasını dəstəkləyirdi. Çarizmin idarə üsulunun neqativ cəhətlərinə baxmayaraq, Rusiyanın həmin dövrdə Şimali Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatına müsbət təsiri də olmuşdur. Rusiyanın ölkədaxili sosial prosesləri və imperiyada kəskinləşən sosial ziddiyyətlər Azərbaycan xalqının etnik özünüdərkinə təsir edirdi. İslamın rəsmi təmsilçilərinin bir qisminin çarizmlə sazişə girməsi ölkədə əvvəllər də geniş yayılmış qeyri-ortodoksal təriqətlərin sayını artırırdı. Təriqətlərin fəlsəfəsi əksər hallarda panteizmə əsaslanır, ictimai-siyasi mövqeyi isə hər növ zülmün tənqidinə yönəlirdi.

Azərbaycanın zadəgan ziyalı təbəqəsinin bir hissəsi XIX əsrdə təhsil almaq üçün İslam ölkələrinə, digər hissəsi isə Rusiyaya və Avropaya gedirdi. Sonuncular təhsil aldıqları ölkələrdə dil və elmlə bərabər həmin ölkələrin mənəvi-mədəni dəyərlərinə yiyələnir və vətənə qayıtdıqda bu dəyərləri öz milli dəyərləri və mənəvi ənənələri ilə birləşdirərək Azərbaycan xalqının ideologiyasının və fəlsəfəsinin təşəkkülünə təkan verirdilər. Nəticədə, Azərbaycanda universallığı ilə fərqlənən Maarifçilik cərəyanı yarandı. Avropa və Rusiyada olduğu kimi, Azərbaycan maarifçiləri də ictimai böhrandan çıxış yolunu xalqın maariflənməsində görürdülər. Beləliklə, XIX əsrdə Azərbaycan gerçəkliyinin sosial-mədəni inkişafının tələblərinə cavab verən və universallığı ilə səciyyələnən Maarifçilik hərəkatının ideologiyası və fəlsəfi görüşləri formalaşırdı. Ölkənin ideologiyasında maarifçilik fəlsəfəsinə diqqətin artmasının səbəbi əvvəlki dövrlərə nisbətən xalq təhsilinin çox ağır vəziyyətə düşməsi idi. Azərbaycan Maarifçiliyinin mədəni bazası və ölkənin sosial-siyasi vəziyyəti Qərb və Rusiya Maarifçiliyindən bir sıra xüsusiyyətləri, ilk növbədə, dinə münasibəti ilə fərqlənirdi. Bu fərqi yaradan real obyektiv səbəb rus çarizminin Azərbaycan xalqını dinindən, dilindən və milli mədəniyyətindən ayırmaq və onu etnik assimilyasiyaya uğratmaq siyasəti idi. Çünki etnik varlığını qoruyub saxlamaq xalq üçün öz din, dil və mədəniyyəti ilə bağlılığını itirməmək demək idi. Dil və mədəniyyətdən fərqli olaraq, Azərbaycan maarifçiləri dinə münasibətdə müxtəlif mövqelərdə dururdular. Bu münasibət din xadimlərinin Rusiya müstəmləkə sisteminə münasibətindən və maarifçi ideoloqların şəxsi dünyagörüşlərindən asılı idi.

XIX əsr Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinin ilk təmsilçisi təbiət elmləri, tarix, məntiq, filologiya və s. sahələr üzrə əsərlərin müəllifi, şair və filosof Abbasqulu ağa Bakıxanov olmuşdur. Onun Azərbaycan Maarifçiliyinin ilk dövrünə aid fəlsəfi görüşləri "Əxlaqın tərbiyələnməsi", "Nəsihətlər kitabı", "İşıqların yerləşdiyi yer", "Camalın aynası" və s. əsərlərində, həmçinin məşhur "Gülüstani-İrəm", "Qüdsinin bağı", "Qüdsinin qanunları" öz əsərlərində əksini tapmışdır. A.Bakıxanovun fəlsəfi dünyagörüşünün formalaşmasında onun ensiklopedik biliyə malik olması, şəxsi elmi axtarışları, təmsil etdiyi Azərbaycan və Şərq mədəniyyəti və fəlsəfəsi ilə yanaşı, rus və Avropa ictimai fikri, fəlsəfi ənənələri ilə tanışlığı mühüm rol oynamışdır. Onun fəlsəfəsinin əsas qayəsi maariflənmə yolu ilə kamil şəxsiyyət yetişdirmək, ədalətli cəmiyyət qurmaq olmuşdur. A.Bakıxanovun irsində kamilləşmənin sufizmdən gələn mistik (tərki-dünyalıq yolu ilə Allaha qovuşmaq) və dünyada mədəni-fəlsəfi inkişafla bağlı zəka, elm kimi iki yolu göstərilir. Mahmud Şəbüstəri, Yusif Qarabaği və b. irsində də göstərilən bu iki yol A.Bakıxanovun kamilləşmə konsepsiyası üçün təməl idi. O, əsrinin elmi nailiyyətlərindən çıxış edərək mənəvi təkmilləşmədə elmə, elmlə əməlin (praktikanın) bağlılığına və mövcudatın rasional dərkinə xüsusi əhəmiyyət verirdi. A.Bakıxanovun fəlsəfi və etik görüşləri, əsasən "Əxlaqi kamilləşmə" və "Nəsihət kitabı" əsərlərində əksini tapmışdır. Həmin əsərlərdə fəlsəfənin, fəlsəfi və etik kateqoriyaların tərifi, onların nisbiliyi, mövcudatda səbəbiyyət, inkişaf və qanunauyğunluğun problemlərindən bəhs olunur. Bu problemlərin rasional dərkini onların kamilləşən insan tərəfindən həll edilməsi əsası kimi təsəvvür edən A.Bakıxanov, məhz bu yolla vahid ailə saydığı bəşəriyyətin xoşbəxtliyə çatmasına inanırdı. Digər tərəfdən, A.Bakıxanovun sufizm təmayüllü dünyagörüşünə görə, həqiqi xoşbəxtlik mistik kamilləşmə yolu ilə vəhdəti dərketmə və fəna yolu ilə bəqaya (İlahi əbədiyyətə) qovuşmaqdır.

İctimai görüşlərində kamil insan və təkmil cəmiyyət konsepsiyasından çıxış edən A.Bakıxanov sübut etməyə çalışırdı ki, dünya nizamının əsasını sosial bərabərsizlik təşkil edir.

XIX əsrin görkəmli mütəfəkkir, maarifçi və alimlərindən biri də, yaradıcılığı ilə Azərbaycan və rus mədəniyyətlərini təmsil edən Qazan və Peterburq universitetlərinin professoru Mirzə Məhəmməd Əli Kazım bəy idi. Bir neçə Şərq və Avropa dillərini bilən, rus şərqşünaslığının banilərindən olan Mirzə Kazım bəy XIX əsr Asiya və Avropanın elmi dairələrində şöhrət qazanmışdı. Mirzə Kazım bəyin mədəniyyət fəlsəfəsinə, Şərq ictimai-siyasi və fəlsəfi cərəyanlarına, İslam tarixinə və Quranın təfsirinə, mənəviyyat və qnoseologiya problemlərinə, dilin inkişaf qanunauyğunluqlarına həsr edilmiş əsərləri elmi dəyəri, çoxşaxəliliyi və orijinallığı ilə fərqlənir. Mirzə Kazım bəy xurafatın əleyhinə çıxmış, maarifi və elmi yüksək dəyərləndirmişdir. O, elmin milli və bölgə zəmininin olmasının vacibliyini xüsusi qeyd edirdi: “Qərb öz siyasəti ilə Asiyada maarifi bərpa edə bilməz… ölkənin islahatçıları ölkənin özündə doğulmalıdırlar”. M.Kazım bəyin “Bab və babilər” əsərində təbiətin bir-birindən fərqli, öz qanunlarına tabe üç (maddi, mənəvi və ruhani) aləmdən ibarət olmasından, təfəkkürün mənşəyinin gizli qüvvə, insan mənəviyyatının isə azad iradə ilə bağlılığından bəhs olunur. Onun “Firdövsiyə görə mifologiya” əsərində müxtəlif bölgə mifləri, onların mənşəyi və təşəkkülündə ədəbi və dini təfəkkür formaları və psixoloji amillər tədqiq edilmiş, “Şamil və müridizm”, “Bab və babilər” kitablarında isə sosial zülm və xarici istibdada qarşı yönəlmiş Şamil hərəkatı və babiliyin İslam bölgəsi təriqətləri ilə bağlı fəlsəfi, sosial, dini və etik görüşlərinin elmi şərhi verilmişdir.

Azərbaycanda Maarifçiliyin fəlsəfi ideyalarının yayılması və inkişafında şair-mütəfəkkir Mirzə Şəfi Vazeh, Seyid Əzim Şirvani və b. özlərinə məxsus yer tutmuşlar.

XIX əsr Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikir tarixi M.F.Axundzadənin (Axundov) “Kəmalüddövlə məktubları”, “Mollayi Ruminin və onun təsnifinin babında”, “Həkimi-ingilis Yuma cavab”, “Yek kəlmə haqqında” və s. əsərlərində əksini tapmışdır. Mirzə Fətəli Axundzadənin dünyagörüşünün mənbəyi Azərbaycan, bütövlükdə İslam Şərqi, Qərb və rus mədəniyyətləri, ilk növbədə, fəlsəfi təlimləri və elmi nailiyyətləri olmuşdur. Onun fəlsəfi irsinin ontoloji aspekti materialist və ateist, qnoseoloji aspekti isə rasionalist təmayüllü idi.

M.F.Axundzadəyə görə, Kainat – əsasında hissəciklərdən (atomlardan) ibarət maddi substansiya duran, əvvəli və sonu olmayan kamil, bütöv və vahid varlıqdır. Zaman və məkan onun zəruri atributlarıdır. Maddi varlıq daim hərəkətdədir, qanunauyğunluğa söykənir və bunların mövcudluğunda İlahi qüvvənin iştirakı yoxdur. Kainat həm yaradan, həm yaradılandır. Rasionalizmə söykənən M.F.Axundzadə maddi varlığın insan hissləri, əqli və müxtəlif elmlər vasitəsilə dərkini təsdiq edirdi. Onun dünyagörüşündə dialektika mexanistik baxışlarla birgə mövcuddur.

Kainatda qarşılıqlı əlaqə, asılılıq, səbəb və nəticə, hissə ilə tamın vəhdətini görən M.F.Axundzadə hərəkəti yerdəyişmə və təkcə kəmiyyət dəyişiklikləri kimi qəbul etmiş, zaman daxilində kəmiyyət dəyişikliklərinin isə dairəvi hərəkət daxilində baş verdiyini söyləmişdir. Başqa sözlə, M.F.Axundzadə yüksələn xətt üzrə inkişaf ideyasını qəbul etmirdi. Onun fəlsəfi əsərlərində materializm və rasionalizmin şərhi və müdafiəsi idealizm, teologiya və aqnostisizm prinsiplərinin tənqidi ilə paralel verilir. M.F.Axundzadə bir çox Azərbaycan maarifçilərindən fərqli olaraq din və dini dünyagörüşü ilə ardıcıl mübarizə aparmışdır. Onun İslam dininə, bu dinlə bağlı adət və ənənələrə qarşı radikalizmlə səciyyələnən və bir sıra məqamlarda obyektivlikdən kənar kəskin çıxışlarına səbəb dinin və dini dünyagörüşünün, Azərbaycan xalqı da daxil olmaqla, İslam bölgəsi xalqlarını maarifdən və Qərb inkişafından geri qoyduğunu hesab etməsidir. M.F.Axundzadənin ərəb əlifbasının sadələşdirilməsi, yaxud latın əlifbası ilə əvəz olunması uğrunda apardığı mübarizə də bununla bağlı idi. M.F.Axundzadə tərəfindən İslam və İslamla bağlı həyat və düşüncə tərzinin tənqidinin bir səbəbi də toxunduğu problemlərə marağı artırmaq məqsədi olmuşdur. O, azadlığın insana əzəli məxsusluğunu qəbul edir, azadfikirliliyi təbliğ edir, bəşəriyyətə azadlığı filosof və alimlərin gətirəcəyinə inanırdı. İnsanların əmlak bərabərliyindən deyil, hüquq bərabərliyindən bəhs edən M.F.Axundzadə qadınlar və kişilər arasında hüquq bərabərliyinə xüsusi diqqət verirdi. M.F.Axundzadənin fəlsəfi dünyagörüşü Şərqin mədəni həyatına böyük təsir göstərmişdir.

XIX əsr Azərbaycan maarifçilərindən olan təbiətşünas alim və mütəfəkkir Həsən bəy Zərdabi Rusiya hakim dairələrinin təzyiq və təqiblərinə baxmayaraq xalqı maarifləndirmək, ona hüquqlarını başa salmaq məqsədilə Azərbaycanda ilk azərbaycandilli qəzet və ilk milli teatr yaratmış, ölkədə ilk Azərbaycan müəllimləri qurultayının çağırılmasının təşəbbüsçüsü olmuşdur. Bir nəzəriyyəçi kimi Zərdabi xalqın "etnik özünümühafizəsi" probleminə mühüm diqqət yetirmişdir. Onun bu konsepsiyasında xalqın maariflənməsində dil, mədəniyyət və din fenomenlərinə xüsusi diqqət verilirdi. "Maarifdən təcrid olmaq xalqın məhvi deməkdir" söyləyən Zərdabi xalqın mənlik şüurunu oyatmağa, onu xurafatdan xilas etməyə çalışır, milli qırğına təhrik edən erməni millətçilərini mətbuatda kəskin tənqid edirdi. Mövhumat və cəhalətin elm və maarifə zidd olduğunu göstərən Zərdabi dini idealizm mövqeyindən çıxış edən Lev Tolstoyun insanın ilahiləşdirilməsinə aparan görüşlərini də tənqid edirdi. Cəmiyyətdə sosial bərabərsizliyə insanların elmi və mənəvi kamilləşməsi ilə son qoyulacağına inanan Zərdabi maarif zəminində siniflər arasında ümumi dil tapmağa səsləyirdi. Zərdabi bütün yaradıcılığı boyu zəhmətkeş xalqın havadarı və müdafiəçisi olmuşdur. O, əsərlərində sosial və iqtisadi məsələləri qoymaqla yanaşı, onların elmi həllinə xüsusi diqqət vermişdir. Mütəfəkkirin fəlsəfi görüşləri haqqında məlumatı onun "Torpaq, su və hava" adlı əsəri verir. Burada Yer planetinin təkamülünün elmi-materialist təsviri, onun müxtəlif tarixi dövrləri, bitki və heyvanat aləminin əlaqələri göstərilir, insanın yaranması haqqında dinə zidd fikirlər irəli sürülür.

XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikrində Şərq və dünya mədəniyyətində Cəmaləddin Əfqaninin mənəvi irsi xüsusi yer tutur. O, Azərbaycan, İran, Əfqanıstan, Hindistan, Misir, Türkiyə, Rusiya, Fransa, İngiltərə və s. ölkələrdə fəaliyyət göstərmiş, dövrünün qlobal sosialsiyasi və mədəni reallıqlarından çıxış edərək Şərqin Qərb müstəmləkəçiliyindən xilasının ideoloji və siyasi yollarını axtarmış, bununla bağlı nəzəri və praktiki proqramlar hazırlayaraq həmin proqramların həyata keçirilməsində şəxsən iştirak etmişdir. Sonralar Azərbaycan və Şərq İslam bölgəsinin ictimai-fəlsəfi fikrində bu bölgə xalqlarının qlobal məkanda özünütəsdiq və siyasi istiqlalının islamlaşma, milliləşmə və

müasirləşmə ideyalarına əsaslanan və müxtəlif formalarda təzahür edən nəzəri-fəlsəfi konsepsiyaları C.Əfqaninin mənəvi irsindən qaynaqlanmışdır. İdealizm mövqeyində duran C.Əfqaninin fəlsəfəsində tərəqqi, hakimiyyət, dövlət, millət, din, dil, mədəniyyət və s. sosial fenomenlərin orijinal analitik təhlili öz dövrü üçün sosial aktuallığı ilə fərqlənirdi. Onun nəzəri baxımdan XIX əsr Şərq Maarifçiliyinin liberal ideyalarına daha çox meyilli olan fəlsəfi və ictimai-siyasi görüşləri "Materializmin təkzibi", "Renana cavab", "Milli vəhdət fəlsəfəsi və birliyin mahiyyəti", "İslami reforma", "Tərəqqinin ən böyük düşməni mütləqiyyətdir" və s. əsərlərində əksini tapmışdır.

XIX əsrin fəlsəfi irsi XX əsrdə Azərbaycanda liberal Maarifçilik fəlsəfəsi ilə bərabər radikal inqilabi demokratizm və marksizm cərəyanlarının təşəkkülü üçün qaynaq və bünövrə oldu.

XX əsrdə Azərbaycan fəlsəfi fikri keyfiyyətcə fərqli bir neçə mərhələ keçmişdir: 1920-ci ilədək, 1920–1991-ci illər və 1991-ci ildən sonrakı postsovet dövrü. XX əsrin əvvəllərində dünyada, ilk növbədə, Rusiya imperiyasında sinfi ziddiyyətlər və müstəmləkəçiliyə qarşı mübarizənin inqilablar silsiləsi ilə tamamlanması və bu dövrün mürəkkəb ictimai və fəlsəfi fikrinin Azərbaycanda fəlsəfənin inkişaf qaynaqlarını təşkil etməsi ölkənin siyasi, mənəvi-mədəni və milli intibahı üçün zəmin olmuşdur. Bu illərdə Azərbaycanda, əsasən sosial fəlsəfə və etik fikir inkişaf edirdi. Dövrün ideologiyasını formalaşdıran mütəfəkkir və siyasətçilər sosial-iqtisadi, dini və milli problemlərin qoyuluşuna görə Azərbaycan sosial-fəlsəfi fikrinin keyfiyyətcə fərqli cərəyanlarını təmsil edirlər. Bunların içində liberal milli burjua və radikal marksizm təlimlərinin qarşıdurması mövcud idi. Şərqə, Qərbə və Rusiyaya siyasi və mədəni yönümlənmədə də fərqlər özünü göstərirdi. Azərbaycanda fəlsəfi fikir 1905–1907 illərə qədər, demək olar ki, tamamilə, sonra isə qismən Maarifçilik cərəyanı çərçivəsində inkişaf etmişdir. Azərbaycanın milli intellektual irsindən çıxış edən rus, Şərq və Qərb mədəni dəyərlərinə və fəlsəfi təlimlərinə yiyələnmiş ziyalılar inanırdılar ki, cəmiyyətin bütün bəlaları cəhalətdən doğur. Onlar Maarifçilik ideyalarını, elmi, siyasi və hüquqi bilikləri yaymaqla cəmiyyətin sosial dəyişməsinə, xalqın xoşbəxtliyinə,

demokratiya və humanizmin qərarlaşmasına nail olmağın mümkünlüyünə inanırdılar. Bəzi əsərlərdə Azərbaycan Maarifçiliyi sosial yönümündən asılı olaraq mülkədar, müsəlman-islahatçı, liberal-demokratik, radikal-demokratik və inqilabi-demokratik istiqamətlərə bölünür. Həmin cərəyanları birləşdirən amillər Rusiya çarizminə neqativ münasibət və milli ideya idi ki, öz təzahürünü millətin suverenliyi və hüquq bərabərliyi tələblərində tapırdı.

Zaman keçdikcə xüsusi mülkiyyətə münasibət məsələsində bu ideoloji cərəyanlar arasında haçalanma kəskinləşirdi. İstiqamətlərdən hər birinin Azərbaycanın dövlət quruculuğu haqqında öz mövqeyi var idi. Xüsusi mülkiyyətə münasibət Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin ideologiyasını təmsil edən liberal milli burjua-demokratik təmayüllü mütəfəkkirlərin dünyagörüşünü, sosial-fəlsəfi baxışlarını radikal marksist-bolşevik təmayülündən ayırır və zaman keçdikcə onların qarşıdurmasını kəskinləşdirirdi. Azərbaycanın fəlsəfi və ictimai fikri mürəkkəb təkamül yolu keçirdi.

Ziddiyyətli sosial-siyasi proseslər milli ziyalıların dünyagörüşünü dəyişirdi. Məsələn, ölkədə ideoloji mübarizənin müəyyən mərhələsində görkəmli mütəfəkkir Nəriman Nərimanov və b. liberal Maarifçilikdən marksizm cəbhəsinə keçmişdilər. Liberal cərəyanın nümayəndələri Əhməd bəy Ağaoğlu (Ağayev), Əli bəy Hüseynzadə, Məmməd Əmin Rəsulzadə və b. idi. Ə.Ağaoğlu (1868–1939) türk və müsəlman xalqlarının sosial problemlərinin həllini maarifdə görürdü. Sosial fəlsəfədə C.Əfqaninin ideya xəttini davam etdirən Ə.Ağaoğlunun əsərləri Azərbaycan, Türkiyə, Rusiya, Fransa və İngiltərədə çap edilmişdir. Şərqdə və Avropada fəlsəfə, din və bütövlükdə mədəniyyət problemlərini tədqiq edən Ə.Ağaoğlu yeni dövrdə Budda-brahman və İslam mədəni dəyərlərinin Qərb mədəni dəyərlərindən təsirlənməsinin və bu mədəni dəyərlərin sintezinin Şərq aləmi üçün zəruriliyindən yazırdı. Onun “Üç mədəniyyət”, “Dövlət və fərd”, “İslama görə və islamda qadın”, “Sərbəst insanlar ölkəsində” və b. əsərlərində fəlsəfə, sosiologiya, din və etika məsələləri araşdırılır, sosial fəlsəfənin və mədəniyyətşünaslığın elmdə mübahisə doğuran “mədəniyyət”, “dil”, “din”, “millət” və s. kateqoriyalarının tərifi verilir. Ə.Ağaoğlu dinə ehtiramla yanaşmağa

və ondan cəmiyyətin maariflənməsi üçün istifadə etməyə çağırır, lakin dinin dövlətdən ayrılmasını tövsiyə edirdi.

Şərq ölkələri, Rusiya və Avropada təhsil almış riyaziyyatçı, həkim, dilçi, rəssam və filosof Ə.Hüseynzadə (1864–1940) XX əsr türk-İslam Şərqinin və Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin ideologiyasının fəlsəfi əsaslarının yaradıcılarından olmuşdur. "Milli Azərbaycan", "İslam bölgəsi miqyasında intibah" və "Turan" konsepsiyalarına görə çar hakimiyyəti tərəfindən təqibə məruz qalan Ə.Hüseynzadə Türkiyəyə mühacirət etmişdir. O, türk xalqlarının inkişafında Şərq-Qərb mədəni sintezinə böyük əhəmiyyət vermiş, türkçülüyün, islamçılığın və avropalaşmanın labüdlüyündən çıxış edərək İslam aləminin aktual vəzifəsini maariflənmə yolu ilə dünya sivilizasiyasına daxil olmaqda görmüşdür. Ə.Hüseynzadə bütün dinlərin humanist ideyalı olduğunu vurğulayır və dinlərə hörmətlə yanaşırdı. Sosial inqilablara zidd olan Ə.Hüseynzadə cəmiyyətin inkişafında yaşıl işığı maarifin simvolu, "qırmızı zülməti" isə inqilabın simvolu kimi qəbul edirdi. Ə.Hüseynzadə bədii-fəlsəfi etik əsərlərində ("Atlanmaq siyasəti" və "Füyuzat") mücərrəd formada türkçülük, türk mədəniyyəti, bəşəriyyətin səadəti və bu səadətin bünövrəsi qismində fəlsəfi kateqoriya kimi məhəbbətdən bəhs edir. O, bütün xalqların xoşbəxtliyini maarif, ittihad və hürriyyətdə görür, Azərbaycana qarşı erməni millətçiliyinin ekspansiyasından bəhs edərkən şovinizm və beynəlmiləlçilik anlayışlarının məzmununu açıqlayırdı.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin görkəmli ideoloqlarından biri və rəhbəri M.Ə.Rəsulzadə (1884–1955), əsasən Maarifçiliyin və demokratik ideoloji cərəyanların təmsilçisi, mütəfəkkir, ədəbiyyatçı və siyasi xadim idi. Onun fəaliyyətinin əsas qayəsi "Millətlərə istiqlal, insanlara hürriyyət" şüarında əksini tapmışdır. M.Ə.Rəsulzadə elə ilk əsərləri ilə millilik və istiqlal carçısı kimi tanındı. O, milli müstəqil Azərbaycan ideyası və dövlət konsepsiyasının banilərindəndir. M.Ə. Rəsulzadənin bu konsepsiyadan bəhrələnən nəzəri irsi, əsasən "Azərbaycan Cümhuriyyəti", "Əsrimizin Səyavuşu", "Milli həmrəylik", "İstiqlal məfkurəsi və gənclik", "Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı", "Azərbaycan şairi Nizami", "Çağdaş Azərbaycan tarixi" əsərlərində açıqlanmışdır. Onun fikrincə, milli şüur və milli

özünüdərk milli istiqlala aparan yoldur. O, Rusiya, İran və Türkiyə ilə ilhaqa getməyin əleyhinə olmuş, azad azərbaycançılıq ideyasına üstünlük vermişdir. M.Ə.Rəsulzadə "kültür", "milli kültür", "mədəni yaşayış", "millilik", "milli dil" kateqorial anlamlarını, sosial fəlsəfənin və kulturologiyanın mühüm nəzəri problemlərini araşdırmışdır. "Əsrimizin Səyavuşu" əsərində M.Ə.Rəsulzadə milli istiqlal ideyası əsasında qurulmuş Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin bütün vətəndaşlarının mülkiyyətindən, cinsindən, mənşəyindən, məsləkindən və s. asılı olmayaraq bərabərhüquqlu olduğunu qeyd edir. Lakin o bu hüquq bərabərliyini xüsusi mülkiyyətə aid etmir. M.Ə.Rəsulzadə həmin əsərdə yazırdı: "Azərbaycanlılar düşünürdülər ki, mülkiyyəti tamamilə ortadan qaldırmaq indiki vəziyyətdə insanlarda şəxsi təşəbbüs qüvvətini zorakı olaraq ortadan qaldırır. Bu qüvvət olmadıqca dünya nə düzələr, nə də gözəlləşər. Sosial həyat irəliləmədən düşər, insanlar bəsit bir ibtidailiyə doğru dönərlər, dünyanın nizamı pozular".

XX əsrin əvvəlində Azərbaycanda liberal milli-demokratik məfkurə ilə yanaşı, radikal, demokratik və marksizm prinsiplərini əks etdirən ideyalar, əsasən mülkədar-burjua təmayüllü dövri mətbuatda, "Molla Nəsrəddin" jurnalında, "Hümmət" və s. qəzetlərdə yayılırdı. Dilə, milli mədəniyyətə, təhsil və maarifə, qadın probleminə, xarici, xüsusilə rus, erməni ekspansiyasına münasibətdə bu ideya cərəyanlarının ümumi və ya oxşar cəhətlərinə baxmayaraq xüsusi mülkiyyət, onun yenidən bölünməsi, zəhmətkeşlərin mülkiyyət hüquqlarının real təminatı, onların parlament və hakimiyyət strukturlarında iştirakı və s. sosial-sinfi maraqlarla bağlı problemlərin izahında ciddi ziddiyyətlər mövcud idi. Əgər birinci cərəyan milləti və bütövlükdə milli maraqları, millətin türk-İslam bölgəsi ilə əlaqələrini, hürriyyət naminə ittihad ideyalarını ön plana çəkirdisə, radikal cərəyanlar millətin tərkibindəki sinif və silklərin qarşılıqlı münasibətindən, fəhlə, kəndli, kapitalist və mülkədarların cəmiyyətdə sosial vəziyyətindən, fanatik din xadimlərindən, xalqın adından çıxış edərək onun mənafeyini tapdalayan və satan milli siyasətçilərdən bəhs edir və millətin maariflənməsi üçün bütün həqiqətləri xalqın başa düşəcəyi dildə çatdırmağa çalışırdı.

Bu məsələlər "Molla Nəsrəddin" jurnalının müəllifləri Cəlil Məmmədquluzadə, Mirzə Ələkbər Sabir, Əliqulu Qəmküsar, Ömər Faiq Nemanzadə, Üzeyir Hacıbəyov, Səməd bəy Mehmandarov, Hüseyn Minasazov və b. əsərlərində və xüsusən dövrün kəskin sosial satirasında əksini tapmışdı. Vaxtilə irfani fəlsəfi poeziyada əks edilən sosial fəlsəfə problemləri üçün Azərbaycan siyasi satirası bu dövrün təsiredici janrına çevrilmişdir.

Həmin dövrdə Azərbaycan Romantizm fəlsəfəsi də təşəkkül və inkişaf mərhələsini keçirirdi. Bu fəlsəfə Azərbaycan Maarifçiliyi kimi dövrdən və şəraitdən doğan özünəməxsusluqlarla yanaşı, Qərb Romantizm fəlsəfəsi ilə tipoloji oxşarlığa malik bir sıra cəhətlərlə səciyyələnirdi. Qərb, Şərq, o cümlədən Azərbaycan Romantizminə xas cəhətlər Maarifçilik fəlsəfəsinə inamın itirilməsi, ənənəvi mistik panteist fəlsəfəyə qayıdış və bu mövqedən dinə və cəmiyyətə nəzər, dünyaya, insana və vətənə təzadlı münasibət, milli dilə, milli mənəvi-mədəni dəyərlərə, etnikliyi təsdiqləyən, onun yaşamasını şərtləndirən amillərə münasibət, xoşbəxt utopik cəmiyyətə inam və s. universal sosio-mədəni fenomen olan Romantizmin keyfiyyət cəhətləri idi. Azərbaycanda Maarifçilik kontekstində yaranan Romantizm fəlsəfəsi əvvəlcə dünyəvi Maarifçiliyə, onun işıqlı ideallarının reallaşmasına, sonra isə sosializmin "xoşbəxt cəmiyyətinə" inamı itirərək mistik maarifə, qnostik mərifətə üz tutur, mistik eşq fəlsəfəsinə, İblisin insanda daimiliyi (Hüseyn Cavid) və "hər şeyin rəng olması" (Səməd Mənsur) qənaətinə gəlmişdi.

Romantizm fəlsəfəsinə məxsus cəhətlər Azərbaycanda həmin cərəyanı təmsil edən fəlsəfi poeziyanın nümayəndələri Məhəmməd Hadinin (1879–1920) utopik bərabərlik cəmiyyətindən bəhs edən "Aləmi-müsavatdan məktublar", "İnsanların tarixi faciələri, yaxud əlvahi-intibah" və s. əsərlərində, Abbas Səhhətin, H.Cavidin, Abdulla Şaiqin fəlsəfi-ədəbi irsində əksini tapmışdır.

XX əsrin mütəfəkkirləri arasında həkim, ədib, dövlət xadimi N.Nərimanovun (1870–1925) xüsusi yeri vardır. Əvvəl Maarifçiliyin, 1905–1907-ci illərdən sonra marksist-leninçi fəlsəfənin mövqeyinə keçən, 1917-ci ildən isə ardıcıl marksist-filosof olan N.Nərimanov məqalələrində və marksist fəlsəfəsinə dair "Kommunizmin idraki yolu" monoqrafiyasında (Azərbaycan və rus dillərində

əlyazması şəklindədir) dialektik və tarixi materializmin əsaslarını şərh etmiş, fəlsəfi terminologiyanın Azərbaycan dilində müvafiq anlamlarını vermişdi. O, elmi biliklərin yayılması, dinin dövlətdən ayrılması ideyalarını əsaslandırmış, "sənət sənət üçün" konsepsiyasına tənqidi yanaşmışdır. Demokratiya və humanizmin təbliğatçısı, ardıcıl beynəlmiləlçi olan N.Nərimanov öz nəzəri irsində milli qırğın və milli bərabərsizliyi kəskin tənqid etmişdir. Müəyyən dövr marksizmin, xüsusən "bütün məzlumların və bəşəriyyətin müəllimi hesab etdiyi" Leninin irsinin Şərq üçün əhəmiyyətli olacağı fikri N.Nərimanovun ictimai görüşlərində xüsusi yer tuturdu. Sovet hakimiyyətinin real siyasəti N.Nərimanovun bu hakimiyyətə və onun rəhbərlərinə inamını tam itirir və o, oğluna yazdığı məktublarında V.İ.Lenin, İ.V.Stalin diktaturasının xalqa və beynəlmiləlçiliyə vurduğu ziyana və terror siyasətinə açıq etirazını bildirir. Marksizm nəzəriyyəsi ilə proletar diktaturası siyasəti arasında ziddiyyəti cəsarətlə açıqlayan N.Nərimanov "Ucqarlarda inqilabımızın tarixinə dair" əsərində sovet hökumətinin Şərqi və Azərbaycanı "başdan-başa qarət etməsi, insanları kütləvi surətdə güllələməsi" haqda yazırdı.

1920-ci ildə Azərbaycanda sosial-siyasi həyat və ictimai fikirdəki fərqli prioritetlər, onların ictimai şüurda əksi, millətin siyasi və mənəvi baxımdan parçalanmasına, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin süqutuna, ideoloji həyatda getdikcə marksizmin kök salmasına və yeni sosial quruluşun qələbəsinə gətirib çıxartdı. Yeni hakimiyyət dövründə terror və siyasi repressiyalar vasitəsilə millətin mövcud rejimə siyasi və ideoloji müxalifəti, xüsusən ziyalıları müntəzəm olaraq məhv edilirdi. Marksist-leninçi ideologiyanın hakim ideologiyaya çevrilməsi üçün geniş imkanlar yarandı. Məqsədyönlü və ardıcıl siyasi və ideoloji təbliğat yolu ilə yeganə hakim dünyagörüşünə çevrilən marksist-leninçi fəlsəfə sovet hakimiyyəti illərində özünəməxsus təkamül dövrünü keçdi. Bu dövrdə Azərbaycanın proletar diktaturası və marksizm fəlsəfəsinə müxalif mütəfəkkirlərinin bir qismi siyasi repressiya qurbanı oldu, digər hissəsi isə mühacirət edərək xaricdə siyasətlə bərabər fəlsəfə sahəsində də öz fəaliyyətlərini davam etdirdilər. Beləliklə, Azərbaycanın qeyri-marksist fəlsəfəsi mühacirətdə, Şərq və Avropa ölkələrində Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Hüseyn Baykara, Mirzəbala

Məmmədzadə, Əbdülvahab Yurdsevər və b. tərəfindən inkişaf etdirilir və yayılırdı. XIX əsrin sonu- XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan fəlsəfi fikrinə xas türkçülük, islamçılıq və müasirlik prinsipləri üzərində yüksələn və müstəmləkə Şərqinin dirçəliş ideologiyası kimi səciyyələndirilən bu ideyalar qlobal məkanda türk xalqlarını müstəqilliyə hazırlamaq baxımından zəruri idi. Bu zərurətin nəticəsidir ki, sovet hakimiyyətinin süqutundan sonra bu üç prinsip zamanın sınaqlarından çıxaraq milli ideologiya və fəlsəfi dünyagörüşünün ontoloji və sosioloji aspektlərinin müddəaları kimi yaşamaqdadır. Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin qələbəsindən sonra ölkədə marksizm-leninizmə müxalif olan ideoloji cərəyanların fəaliyyəti dayandırıldı, qeyri-marksist fəlsəfi və ictimai-siyasi problemlərin tədqiqinə son qoyuldu. Sovet İttifaqının daxilində Azərbaycan Respublikasının marksist olmayan filosofları ilə yanaşı, bir çox həqiqi marksist filosoflar da müxtəlif illərdə siyasi təqibə məruz qaldılar. Onların fəlsəfi irsinin məxfi arxivlərdə saxlanılmış kiçik bir hissəsi Azərbaycan alimi Z.Göyüşovun “Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikir” (1979) kitabı vasitəsilə Azərbaycanın fəlsəfə tarixi elminə daxil edildi.*

Ədəbiyyat: Ибн ал-Асир. Тарих ал-камиль. Б.,1940; Гусейнов Н. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Б., 1949; Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М.,1959; Маковельский А.О. Авеста. Б., 1960; Qasımzadə F. Qəm karvanı, yaxud zülmətdə nur. B., 1968; Кулизаде З.А. Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Б., 1970; Məmmədov Z. XI–XIII əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfi fikir. B., 1978; Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. B., 1994; Геюшев З. Философская мысль в Срветском Азербайджане. Краткий очерк. Б., 1979; Сагадеев А.В. Бахманйар ал-Азербайджани и его энциклопедический труд «ат-Тахсил». Б., 1983; Əbu Əli Həsən ibn Əli Xacə Nizamülmülk. Siyasətnamə. B., 1987; Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Пер.с англ. М., 1988; Rəsulzadə M.Ə.

* Təqdim edilmiş Oçerk Azərbaycan Milli Ensiklopediyasinda (Bakı, 2007) “Fəlsəfə” adı altında Sovet və Postsovet dövrlərini də ehtiva edərək çap edilib. Lakin həmin, mənim imzam altında çıxmış məqalədə, sovet və postsovet dövrünün təqdiminə məndən xəbərsiz bir müəllifin müdaxiləsi və öz mövqeyini mənim mövqeqim kimi verməsi məni yazimda bu dövrü verməməyə məcbur etdi.

Əsrimizin Səyavuşu. B., 1991; История азербайджанской философии. Т.1, В., 2002; История азербайджанской философии. Т.2. Б., 2008.*

РАЗДЕЛ II
Философия и история философии
в системе образования

XXI ƏSRİN BAŞLANĞICINDA İSLAM BÖLGƏSİ FƏLSƏFƏSİNİN QLOBAL FƏLSƏFƏ KONTEKSTİNDƏ TƏDQİQ VƏ TƏDRİSİNİN AKTUALLIĞI

Müasir dövrdə İslam bölgəsi fəlsəfəsinin dünya fəlsəfəsi mətnində tədqiq və tədrisi problemlərinə müraciətin səbəbi və zəruriliyi - mövzunun elmi, mənəvi və siyasi əhəmiyyəti ilə izah edilir. Eyni zamanda problemin aktuallığı mənəvi mədəniyyətin məhvəri və humanizm daşıyıcısı olan fəlsəfənin inkişafının yeni pilləyə qədəm qoyması və sosial-mədəni məkanın hazırkı reallıqları ilə bağlıdır.

Müasir cəmiyyətdə sosial-siyasi inkişafda birqütblülüyə və mənəvi məkanda qloballaşmaya cəhdlərin artması, fəlsəfə də daxil olmaqla, Şərq və Qərb bölgə mədəniyyətlərinin tədqiq, təfsir, dəyərləndirilmə və tədrisində mövcud olan və qarşıdurmaya aparan fərqli mövqelərin obyektiv tədqiq və qiymətləndirilməsini tələb edir.

Varlığın əsas prinsiplərinin (qanun və ya qanunauyğunluqlarının) dərkinə yönəlmiş fəlsəfə bəşər mənəvi mədəniyyətinin universal fenomeni olaraq tarixən dünyanın müxtəlif coğrafi bölgələrində yaranmış mədəniyyətlərin yüksək təzahür formasıdır.

Hazırda məlum səbəblərə görə qlobal fəlsəfi mədəniyyətin ayrılmaz və əhəmiyyətinə görə mühüm hissəsini təşkil edən İslam bölgəsi fəlsəfəsinin mədəniyyətşünaslıqda tədqiqi, dəyərləndirilməsi və onun qlobal tədris

---

* Təqdim edilmiş yazı ilk dəfə bir cildli Azərbaycan Milli Ensiklopediyasında (Bakı, 2007) dərc edilərək XX-XXI əsrin əvvəllərini ehtiva edən dövrü də əhatə edirdi. Lakin müəllif kimi xəbərim olmadan həmin dövrdə Azərbaycan fəlsəfə tarixinin inkişaf prosesinin təsvir və təfsirinə Ensiklopediyanın məsləhətçilərindən olan AMEA-nın müxbir üzvü, fəls.e.d., prof. S.Xəlilov müdaixlə edib, mətni dəyişib və mənim imzamla gedən məqaləyə bir sıra yeniliklər əlavə edib.
Oxuculara çatdırıram ki, həmin məqalənin sonunda, xüsusən C.Cabbarlı və H.Cavid irsinin elmi təfsirini və bir sıra başqa məqamları – elmi cəhətdən, müəllif hüququma müdaxiləni isə - etik baxımdan qeyri-məqbul hesab edirəm.

sistemində yerinə münasibət coğrafi və dini (Şərq-Qərb, Xristian-İslam) bölgələrarası mədəniyyətləri bir-birini qəbul etməkdən və onları birləşdirən ümumi cəhətlərin axtarışından yayındırır.

Problemlərin həlli baxımından, zənnimizcə, aşağıdakı addımlar səmərəli olar:

1. Komparativistikanın bir metod kimi imkanlarından geniş istifadə edərək, İslam bölgəsi fəlsəfəsi də daxil olmaqla, müxtəlif bölgələrə mənsub fəlsəfi konsepsiyaların ümumi cəhət və inkişaf qanunauyğunluqlarının aşkarlanması. Bu, fəlsəfə fenomeninin - «dünya fəlsəfəsi», «regional fəlsəfə», «etnik-milli fəlsəfə» daxil olmaqla, predmetinin və onun əsas kateqorial anlayışlarının məzmun baxımından nisbi unifikasiyası üçün zəmin yarada bilər.

Adı çəkilən metoddan istifadə müxtəlif bölgə fəlsəfələrinin adekvat obyektiv təfsiri üçün şərait yaradaraq neqativ münasibətlər və qarşıdurmanı aradan qaldırmağa kömək edər. Bu ehtimal uzun illər ərzində AMEA-nın Fəlsəfə və Siyasi-Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutunun fəlsəfə və ictimai fikir tarixi şöbəsində çalışan müəllifin və şöbə əməkdaşlarının komparativistika metodu ilə Şərq-Qərb fəlsəfəsinin tədqiqinə həsr edilmiş çoxsaylı monoqrafiya, dissertasiya və elmi məqalələrinə əsaslanır.

2. Elmi məkanda fəlsəfə tarixi adı ilə mövcud olan, ümumdünya fəlsəfəsinin təqdiminə iddialı, Şərq və Qərb fəlsəfəsini iradi hökmlərinə müvafiq subyektiv və birtərəfli işıqlandıran əsərlərə münasibət bildirilərək hazırda bu mövzuda əsərlərin yazılmasının yeni konseptual əsasları (prinsipləri) və modellərinin axtarışı elmi, mənəvi və siyasi baxımdan səmərəli olar.

3. Fəlsəfənin təbliğinin yüksək səviyyəsi olan onun tədrisi, məlumdur ki, cəmiyyətin dünyagörüşünün formalaşmasında əvəzsiz rol oynayır və müxtəlif sosial, dini, etnik və s. qarşıdurmalara fəal-müsbət və ya mənfi təsir göstərmək imkanına malikdir.

İslam bölgəsi fəlsəfəsinin tədrisilə əlaqədar qeyd etməliyik: müsəlman Şərqi tədris sistemində tarixən olduğu kimi, hazırda da qədim Şərq, yunan və

Avropa fəlsəfəsinin tədrisi mühüm yer tutur. Müasir Qərb tədrisi isə İslam bölgəsi fəlsəfəsinə ya çox məhdud yer ayırır, ya da heç yer ayırmır. Hərçənd İslam Şərqi fəlsəfəsinin həm özlüyündə əhəmiyyəti, həm də Qərbi Avropa fəlsəfəsinə müsbət tarixi təsiri elm aləminə məlumdur.

Humanizm, demokratik dəyərlər, qloballaşma, Şərq-Qərb münasibətlərinin müxtəlif sahələrə aid əlaqələrinin ahənginə istiqamətlənmiş və genişlənməyə meyilli müasir siyasət baxımından qlobal mədəniyyətşünaslıqda İslam bölgəsi fəlsəfəsinə münasibət bir daha düşünülməli, tədqiq, tədris və dəyərləndirmə meyarlarının yeni konseptual prinsipləri və modelləri seçilməlidir. Bu sahədə YUNESKO-nun dəstəyi ilə genişmiqyaslı işin aparılması zamanın tələbidir.

Qərbdən fərqli olaraq İslam bölgəsinin mənəvi, mədəni, o cümlədən fəlsəfi irsinin böyük bir hissəsi çap edilməyib və müxtəlif dillərdə yazılmış Orta əsrlərdən qalan əlyazmaları şəklində hifz edilir.

Onların orijinallarının, tərcümə və elmi təfsirlərinin birgə nəşrə hazırlanması bölgənin mədəniyyət və fəlsəfə tarixinin qat-qat zənginləşməsinə səbəb ola bilər. Bu sahədə uğur qazanmaq üçün bəlkə YUNESKO-nun təşəbbüsü və tövsiyəsi, elmi qurum və dövlətlərin iradəsi, mənəvi və maddi dəstəyi vacibdir.

Haqqında bəhs olunan problem təkcə İslam bölgəsi fəlsəfəsi və mədəniyyəti tarixinin bərpası üçün deyil, dünya mənəvi mədəniyyət tarixinin XXI əsrə çatdırılması baxımından önəmlidir.

О концепции исследования и преподавания историко-философской науки в свете современных глобализационных и антиглобализационных тенденций в социокультуре и диалога «Восток – Запад»

Существование в различных формах глобализационных и антиглобализационных тенденций, их противостояний и единства – объективная универсальная закономерность экономического, политического и культурного развития мира. Наличие и соотношение этих тенденций исторически способствовало появлению многообразия форм противоречий и

противостояний в социуме, провоцировало этнические и региональные противоречия и, как их результат – органически связанные с ними «центризмы», выраженные в противопоставлении и субъективных оценках разнорегиональных цивилизаций и культур. С другой стороны, эти тенденции способствовали рождению попыток примирения, гармонизации существующих противоречий путем создания утопических моделей единого государства, единой религии и т.д.

В настоящее время предельно расширяющиеся масштабы однополярной социально-экономической модели мира усилили глобалистические тенденции в выборе отдельными странами социально-политических моделей и сказываются на духовной культуре общества – в современном состоянии и перспективах развития последней.

Естественно, что тенденция к глобализации представителями различных стран и регионов, в частности их интеллектуальной элитой, воспринимается неоднозначно. Так, на проведенном в 2005 году в Турции международном философском симпозиуме на тему «Глобализация или глокализация» ученые стран Ближнего, Среднего и Дальнего Востока выступили против глобализации, как перспективы развития философии Востока, возможно, видя в ней потерю восточной философией своей идентичности, растворение восточной философии в претендующей на глобальность философии Запада.

Очевидно, что в захлестнувшей современный мир волне глобализации сохранение социополитической независимости этносов и регионов связано с и с сохранением ими своей этнической и региональной идентичности, одним из основополагающих показателей которой является духовная культура и ее логический стержень – философия. Это объясняет актуализацию современных научно-теоретических дискуссий вокруг темы «философия в контексте глобализационных и антиглобализационных процессов и диалога «Восток – Запад».

Касаясь данной темы и развернувшихся вокруг нее дебатов, следует отметить, что философия, независимо от стран и регионов, представителями

которых, опираясь на потенциал их чувственного, рационального и иррационального познания она создавалась, в сущности своей представляла учение о бытии в единстве и всеобщности его проявлений, учение об основных принципах либо закономерностях существования бытия. Это отразилось на структуре философских систем, в различных формах отражающих систему онтологических, гносеологических, этических, часто эстетических и социальных воззрений своих создателей. Иными словами, философия как универсальный феномен развития мировой духовной культуры, исторически характеризовалась глобальностью предмета своего исследования. Это и общность в принципах мышления обусловили и определенную общность в решениях основных проблем философских учений, представляющих культуру стран, входящих в разные географические, политические, религиозные и т.д. регионы. Сказанное подтверждается сравнительным анализом философии разных этносов и регионов, выявляющим, обусловленную общностью предмета и основной проблематики структурно-типологическую общность в истории разноэтничных и разнорегиональных философских учений, а также известную тягу последних в процессе своего исторического развития друг к другу, например, тягу античной философии к древневосточной, средневековой восточной – к античной, западноевропейской – к средневековой восточной и т.д. Эта общность предмета и основной проблематики определила возможность и закономерность синтеза Восток – Запад и процесс формирования и развития совокупности множества оригинальных учений, объединенных в феномене философии, как универсальном явлении всемирной глобальной культуры.

Однако потеря идентичности этно- и региональной философией и соответственно национальными и региональными культурами мира, безусловно, означала бы потерю мировой культурой богатства и многообразия своих проявлений, духовно обесцветила бы общество.

Следует отметить, что имеющие в настоящее время место попытки противопоставления западной и восточной философии, отрицание философии Востока западноцентризмом только потому, что она плод качественно иного способа мышления, связанного с религиозным идеализмом и мистикой, а также попытки отделения в странах как Запада, так и исламского Востока «ирфана» (т.н. мистической философии исламского региона) от философии требуют переосмысления в свете как истории всемирной философии, так и истории современной философии Запада.

В сложившихся условиях с позиций научной истины и научной этики были бы целесообразными компаративистики концепции исследований, доказывающие органическое единство общего и частного, глобального и локального в процессе формирования и развития философской культуры общества. Выбор компаративистики, как основного принципа концепции исследования, помог бы более глубокому постижению сути философии как универсального феномена глобальной культуры через выявление ее содержания как некоего единства, отраженного во множестве и богатстве своих проявлений и, естественно, отвлек бы от абсолютизации различий между национальными и региональными философиями.

Сравнительно-исторические исследования обусловили бы:

а) глубокое изучение подлежащих сравнению конкретных локальных проявлений философии – наследия отдельных философов, национальных и региональных философских культур;

б) глубокое исследование философии как универсального феномена глобальной культуры, как единства во множестве и богатстве его конкретных проявлений;

в) подобный подход соответствовал бы нравственной функции философии – любви к мудрости – помочь человечеству осознать свое единство на высшем уровне постижения им истины о бытии, ограничил бы возможности идеологического противостояния и конфликтных ситуаций при

интерпретации философии и культуры разных регионов в прошлом и настоящем.

В свете изложенного, учитывая расширение глобалистских тенденций и в области образования, а также проблему конвертируемости дипломов, возможно, следовало бы относительно унифицировать концепции и программы преподавания истории философии.

В процессе образования при изучении истории философии целесообразно было бы:

а) чтение общего курса истории философии, программа которого включала бы синхронное и относительно равноправное распределение информации о философской культуре Востока и Запада; курс должен был бы дать представление о философии как универсальном феномене духовной культуры в многообразии ее проявлений;

б) составление лекций специальных курсов, посвященных наследию отдельных классиков, конкретным историческим периодам, национальным и региональным философским культурам. Эти курсы могли бы, наряду с относительно обширными и глубокими знаниями о последних, выявить оригинальность, место и значимость их в философской культуре общества.

Раскрытие и пропаганда в процессе образования единства и общности в философских воззрениях явилось бы почвой для смены акцентов на различия и противоречия, акцентом на общность и ориентировали бы на восприятие духовного единства человечества.

Некоторые концептуальные вопросы исследования и преподавания гуманитарных наук

(с приложением концепции программы преподавания истории философии)

Статья рассчитана на внимание исследователей, преподавателей и студентов. Предлагая материал для размышлений она, по авторскому замыслу, должна ориентировать на осознанный выбор позиций и путей в процессе исследования и преподавания общественных дисциплин на

современном этапе социокультурного развития Азербайджана и предлагает в качестве объекта обсуждения альтернативную концепцию программы преподавания курса истории философии.

Отказ от социализма как господствующей социально-экономической системы, естественно, обусловил и отказ от его господствующей идеологии – марксизма-ленинизма как единственной идеологии нового общества и марксистско-ленинской методологии как единственной концептуальной основы наук и, прежде всего, гуманитарных наук.

Закономерно встал вопрос об отказе от старой методологии, ее замене новой либо методологиями, характере последних. И тут перед специалистами бывшего соцрегиона, включая и Азербайджан, возник ряд специфических проблем, на части которых мы и остановимся.

Проблема выбора концепции исследования и преподавания гуманитарных дисциплин особо актуальна для стран постсоциалистического региона, включая и Азербайджан, которые ранее следовали марксистско-ленинской методологии, а ныне обрели возможность критического переосмысления своих методологических позиций. Концептуальная переориентация связана, как известно, с рядом объективных и субъективных факторов.

Новая методология, закономерно, должна быть принципиально соотнесена с новой государственной идеологией[128], соответствовать ей и развивать ее или в той или иной форме и степени противостоять ей. Наличие же господствующей государственной идеологии органично связано с четкой фиксацией социально-экономических отношений, которые она должна представлять и защищать.

Поскольку в странах бывшего СССР, включая и Азербайджан, в первые годы т.н. перестройки не было ясно сформировавшегося представления о социально-экономическом строе, формированию которого призвана служить

[128] Это – закономерность социокультурного развития в целом; в настоящее время понятие «государственная идеология» нередко подменяют с несовсем адекватным ему, на наш взгляд, понятием «национальная идеология».

господствующая надстройка, включая и государственную идеологию, естественно, затруднялось и формирование новых направлений методологии культуры.

Сложность концептуальной переориентации была обусловлена и тем, что до последних лет и старшее, и подрастающее поколение ученых стран бывшего соцлагеря были четко ориентированы на марксистскую методологию; она не имела альтернативы ни в вузовском, ни в школьном образовании. Построенные на ней программы преподавания по настоящее время практически либо не претерпели существенных изменений, либо они не до конца продуманы и научно уязвимы.

Особую трудность в идеологической переориентации создает и то, что основную роль в формировании новой методологии играют гуманитарии, которые были, как правило, профессиональными специалистами в применении и пропаганде марксистской методологии.

В свете изложенного объяснимы определенная беспомощность и перегибы в идеологической перестройке и создавшаяся в настоящее время ситуация в области исследования и преподавания гуманитарных наук. Последние проявляются, прежде всего, в отношении к марксизму, оценке его методологии и философии, в затруднении противопоставить им научно разработанные альтернативы.

Многими представителями современной духовной культуры, в частности идеологии стран постсоциализма, марксистско-ленинская философия, ее методологические принципы либо огульно отрицаются, либо молчаливо игнорируются. Однако отрицание на словах марксистской методологии в публикациях последнего десятилетия нередко сочетается с, возможно, неосознанным либо невольным использованием диалектико-материалистического метода и принципов исторического материализма.

Существует и тенденция, когда основная проблематика марксистской философии как дисциплины, представляется несколько деформированно, нередко подменяется надуманными проблемами, которые широко

подхватываются «изголодавшимися» по новизне и «неортодоксальности» исследователями, создателями новых программ, учебников и пособий по философии и ее истории (см. хотя бы «Введение в философию» в 2-х частях. М., 1989).

Таковы на сегодня формы методологической перестройки во многих регионах бывшего соцлагеря, включая и Азербайджан, где, как и в других республиках бывшего СССР «новая проблематика», кстати, изучается, как правило, на основе марксистской научной литературы прошлых лет (см. вузовские программы по философии и истории философии последних лет в Республике и за ее пределами).

Однако, современное глобальное развитие в экономической и социо-культурных областях, безусловно, требует от гуманитариев четкого определения своих методологических позиций.

Особенно это актуально в условиях Азербайджана, где, ссылаясь на отсутствие «новой» методологии, десятилетиями было законсервировано издание готовившихся в НИИ АН Азербайджана фундаментальных многотомных трудов по истории Азербайджана и различным аспектам истории азербайджанской культуры: истории азербайджанской литературы, философии и т.д.

В современных условиях, когда Республика наряду с политической независимостью обрела и духовную независимость, а названные «истории» являются наиболее действенными факторами формирования национального самосознания, определение новой методологии становится наиболее актуальной проблемой научного и идеологического развития.

Статьи известных азербайджанских философов – академика А.Асланова и академика Ф.Кочарли в прессе о необходимости новой методологии, к сожалению, ограничились в основном только постановкой вопроса о необходимости последней.

В сложившейся ситуации выход нам видится как в создании новой концепции культуры, новых общеметодологических принципов, так и

конкретной новой методики научной трактовки культуры, ибо нам, ученым теперь уже в суверенной стране самим предстоит определять свои позиции, не дожидаясь пока эти позиции будут нам предложены.

Необходимо продуманно и критически использовать опыт предшествующего развития духовной культуры, включая и опыт марксистско-ленинской методологии, представляющей ступень в идеологическом развитии общества; выявить в последней заимствование из культурно-философской традиции прошлого и новое, присущее только ей и с позиций нашего сегодня, сегодняшнего уровня наших научных знаний и, естественно, мировоззрения определить свое отношение:

1. к марксистско-ленинской философии как единственно верному научному мировоззрению;

2. к материализму как единственно верному научному миропониманию и попытке сведения всей истории философии к истории формирования, развития материализма и торжества материализма над идеализмом;

3. к проблемам движения, пространства и времени в диалектико-материалистической трактовке;

4. к диалектике как универсальному закону развития и методу познания и ее законам и категориям в трактовке марксизма;

5. к марксистской теории познания;

6. к социологии марксизма (формационной теории, пониманию взаимосвязи базиса и надстройки, классовой борьбе как закономерности истории и как движущей силе развития общества, учению о диктатуре пролетариата, экономике, политике и культуре социализма, теории коммунизма, к религии и т.д.);

7. учению марксизма-ленинизма о партийности и классовости идеологии;

8. к ценностным критериям марксизма, типа «исторически прогрессивный», «исторически реакционный», «научный», «антинаучный» и т.д.

Игнорировать эти вопросы, в течение многих десятилетий составлявших концептуальную основу всей социалистической, в том числе и азербайджанской социалистической культуры, мы не можем, ибо это – проблемные вопросы почти любой философской концепции.

Необходимость определения и ясного выражения позиций по изложенным выше вопросам диктуется еще тем, что вся доступная современному читателю научная литература, создававшаяся исследователями в СССР, базировалась на марксистско-ленинской методологии и четкой альтернативы ей (как отмечалось выше) пока практически нет.

При формировании принципов новой методологии в регионе бывшего СССР целесообразно отреагировать на перечисленные выше узловые проблемы философии марксизма, аргументировать их научность либо несостоятельность.

Следует иметь в виду, что новая концепция, либо концепции культуры, которые пытается создать наша современная гуманитарная наука, является творческим актом и как результат любого творческого процесса, будет сочетать в себе объективное с субъективным, соотношение которых будет зависеть от интеллектуального и этического уровня их создателей. В настоящее время новые модели концепций будут создавать отдельные ученые, в дальнейшем, в процессе творческих обсуждений на основе логической и конкретно научной аргументации представленных вариантов возможна и относительная координация позиций, которая особенно необходима при выработке программ и методик преподавания.

Будучи далеки от навязывания читателю каких-либо позиций, выразим свое отношение к ряду из перечисленных выше вопросов.

Прежде всего, нам хотелось бы подчеркнуть научную и этическую некорректность, долгие годы бытовавших в СССР в научном обиходе категоричных оценочных суждений о существующих философских концепциях, в частности т.н. «буржуазных» концепциях XX в., как «ненаучных», «исторически реакционных» и т.д.

С момента зарождения философии и по настоящее время, как свидетельствует история философии, существовало множество направлений и учений, претендовавших на истину и научность и в той или иной мере приближавшихся к последним. Среди них, известно, были и такие, которые догматически декларировали свою уникальность в системе существующих учений и неприкасаемость собственной истинности и научности.

Наверное, с позиций науки корректнее было бы говорить о праве каждого философского учения на поиск Истины и рассматривать уровень его приближения к ее постижению и отражению. Естественно, что при подходе к оценкам всегда следует делать «скидку» на сочетание в творческом процессе, как отмечалось выше, объективного и субъективного начал.

Необходимо подумать и над самой постановкой вопроса о научности мировоззрения, учитывая в нем, в силу его природы не всегда совместимых с объективностью моментов классовости и партийности.

Сказанное, безусловно, не отрицает, а предполагает различные уровни научности мировоззренческих систем.

Марксистская философия, являясь ступенью в развитии философии XIX-XX вв., заняла, воистину, огромное место в системе и развитии мировой философской мысли своей эпохи. Однако она, как и любая другая идеология, оказалась подвластной объективным закономерностям собственного развития. Появившись как идеология угнетенного и борющегося класса, она обладала рядом черт, которые в той или иной мере утратила, став идеологией господствующей системы тоталитарных государств социалистического лагеря. Но и в этой своей ипостаси объективно она сыграла неоценимую роль в провоцировании идеологического противостояния, предельном расширении масштаба и углублении его остроты, т.е. провоцировании глобального идеологического развития через борьбу противостоящих экономическо-социальных систем и связанных с ними идеологий.

При подходе к оценке философии марксизма необходимо соблюдать принцип историзма, т.е. признать неоднозначность этапов ее эволюции

(различие между этапом формирования и становления в лоне философской мысли прошлого, этапами марксовским, ленинским, сталинским и современным). Необходимо проследить связь и противоречия между методом и системой философии марксизма на различных этапах ее развития. Попытка объективного подхода к марксистской философии поможет по-новому взглянуть на развитие мировой культуры и философии и отказаться от давления господствовавших стереотипов при анализе и оценке социально-культурного развития и, прежде всего, оценок-штампов при обращении к философии и ее истории.

Так, при исследовании онтологического аспекта философских учений, следовало бы во имя объективности акцентировать внимание на том, что на протяжении всей истории развития философии как феномена, материалистическая тенденция существовала наряду с превалировавшими над ней и идеалистической и монодуалистической (типа пантеизма, реализма и т.д., где оба начала – идея и материя – выступали в гармоническом единстве) тенденциями и еще раз подчеркнуть, что деление философских направлений на материализм и идеализм, вопрос первичности материи либо идеи – вопрос сугубо методологический и исторически он часто был политизирован. В XIX-XX вв. это особенно наглядно проявилось в условиях острой идеологической борьбы марксизма и немарксизма.

Необходимо обратить внимание и на то, что исторически и в настоящем в философских учениях зачастую материалистические и идеалистические позиции сочетались в единых философских системах.

История философии демонстрирует не только борьбу материализма и идеализма, на чем строили свои концепции историко-философской науки исследователи-марксисты, но и единство, взаимосвязь, взаимопроникновение, своеобразную гармонию противостоящих тенденций в единых философских системах, хотя принципиальное различие и противостояние этих тенденций неоспоримы.

Избегать категоричности подходов и оценок, возможно, правильно было бы при трактовке диалектики и метафизики как основных философских методов. Отмечая историческую и логическую обусловленность этих методов, их природную противоположность и единство, сочетаемость во многих исторически существовавших философских системах, следует, наконец, признать сосуществование и взаимодополняемость данных феноменов в истории общественного сознания как блестящее подтверждение единства противоположностей в гармонии бытия, как доказательство универсальности законов диалектики.

В свете сказанного попутно отметим, что *единство мира*, возможно, было бы вернее искать не в его материальности, а во *взаимосвязи и взаимообусловленности его материальных и духовных явлений и процессов как залоге всеобщей гармонии*.

Возможно, следовало бы освободиться от идущей от псевдопонятого учения марксизма о классовости и партийности, зацикленности на вечной и непримиримой борьбе противопоставляемых везде и во всем материи и идеи, объективного и субъективного, рационализма, иррационализма и агностицизма и т.д., и в соответствии с требованием диалектики хотя бы равное внимание уделять трактовке единства перечисленных явлений, констатируя объективность и закономерность этого единства.

Целесообразен и новый подход к марксистской теории познания. Догматизм, отход от диалектики в этой области в свое время стали причиной серьезных помех в развитии науки стран социалистического лагеря, в нагнетании духа борьбы и неприятия многих течений мировой науки и философии XX в. (см. отношение к вейсманизму, кибернетике, уфологии и т.д.). Все, что догматики далекие от существа марксистской диалектики не были в состоянии «по-своему» постичь и объяснить, объявлялось антимарксизмом, отождествлялось с антинаучностью, антигуманизмом, предательством интересов пролетариата, народа и жестоко каралось. Характерными были абсолютизация относительных истин, отрицание всего,

что не вмещалось в прокрустово ложе понимания, претендующих на «истину в конечной инстанции» теоретиков марксизма. Искаженная трактовка ряда проблем теории познания (например, урезанно куцее представление об интуиции) была обусловлена и страхом перед теологией и идеализмом.

Несколько слов об учении марксизма-ленинизма о классовости и партийности. Наиболее ярко проявились классовость и партийность марксизма в его учении об обществе, что естественно, ибо социальная философия по природе своей предполагает отношение к партийно-классовым тенденциям, так как включает последние в себе. Однако, классовость и партийность, отнюдь не есть полное отрицание научной объективности, поэтому необходимо и в социальной философии марксизма отделить объективно-научные представления от тенденциозно-субъективных догм. Каждое из положений социальной философии марксизма должно явиться объектом конкретного специального рассмотрения.

В связи с аналитическим разбором социальной проблематики в марксистской философии обратим внимание исследователей на следующие моменты:

а) обсуждая и оценивая данные вопросы, разграничивать, что марксизм заимствовал из культурно-философского наследия и что он внес своего, нового в область философии общества. Это эффективно можно проследить на марксистском учении о классах и классовой борьбе;

б) в современный переходный период попытаться объективно и корректно обсудить и оценить новое в социальной философии марксизма, объяснить историческую и логическую закономерность отдельных аспектов этой философии, ее роль в развитии идеологического развития и социальной жизни общества в целом, избегая при этом сплошь черных и белых тонов;

в) разграничить учение и позиции классиков марксизма от позиций адептов, особенно из лагеря партийной номенклатуры, зачастую в силу разных причин, искажавших суть данного учения, т.е. не возвышать критику попа до критики религии.

Незашоренный критический взгляд на прошлое, на те концептуальные принципы, через которые мы воспринимали и оценивали до сих пор и собственную национальную и глобальную культуры, более чем необходим и предельно актуален в настоящее время.

Увидеть просмотренное, наверстать упущенное, обратиться к проблемам, оказавшимся вне поля нашего зрения – таковы задачи, стоящие перед исследователями и преподавателями гуманитарных дисциплин сегодня.

Перед исследователями и преподавателями общественных дисциплин в странах бывшего соцлагеря открылись широкие возможности свободного выбора концептуальных позиций и, естественно, методики анализа и преподавания.

Однако возможности эти у исследователей и преподавателей несколько отличны. Исследователь более свободен в поиске, выборе, аргументации; он имеет больше прав на гипотезы, сомнения, возможно, даже ошибку, тогда как преподаватель включен в относительно жесткие рамки, определенные ответственностью перед аудиторией. У него «меньше прав» на ошибки, ибо он учит *мыслить и знать*. Это, конечно, не значит, что преподаватель не имеет право на сомнение и обязан излагать прописные, одобренные истины, как это было раньше.

Нам кажется, в функции преподавателя входит объективная передача существующей научной информации, альтернативных позиций студентам, выработка у них умения осмысленного анализа и выбора своих позиций, т.е. научить их самостоятельному творческому мышлению, базирующемуся на фундаменте конкретных научных знаний. В задачи преподавателя входит и разработка специальной методики для достижения поставленной цели.

Особое внимание и место в современных исследованиях и в процессе преподавания следовало бы уделить проблемам, которые в прошлом не получили должного отражения:

1) проблеме личности и ее роли в истории, объяснив почему данная проблема не получила адекватного отражения в социальной философии марксизма;

2) проблеме соотношения философии и религии и оценке роли последней в социальной, духовной, в частности, научной жизни общества;

3) освещению связи и борьбы марксистской философии с немарксистской, т.н. буржуазной философией XIX и особенно XX века, определив и объяснив причины их противостояния. Последнее, известно, требует нового взгляда на немарксистскую философию, в частности, XX века, отказа от существовавших стереотипов в ее анализе и оценках, желания понять, осмыслить причины, сформировавшие ее отдельные течения и направления, внутреннюю логику и суть последних, не отказываясь при этом и от выявления в них субъективного, включая и их классово-партийные тенденции;

4) в новом подходе нуждается и неоднозначно оцениваемое сейчас учение марксизма о партийности и классовости идеологии. Как нам кажется, оно справедливо для обществ, где есть классы и партии. Философия, по природе своей, являясь и мировоззрением, безусловно, классова. Однако классовость ее нельзя понимать упрощенно, утрированно. Наивно и недопустимо в наследии каждого философа искать последовательную запрограммированность на защиту интересов какого-либо класса или партии. Хотя можно проследить связь любого философского учения с классовыми интересами общества. Связь эта может носить непосредственный и опосредованный, явный либо завуалированный характер; она может быть осознанной либо неосознанной самим творцом учения. Тем не менее, коль скоро философия включает мировоззренческий аспект, в классовом обществе она не может полностью отрешиться от классовости, особенно это немыслимо для социальной философии. Известно, что существующие и характерные для марксистской философии оценочные критерии «исторически прогрессивный» и «реакционный», «научный» и

«антинаучный» в применении к философии обусловлены партийностью и классовостью философии марксизма, провоцирующими антидиалектичность и субъективность ряда ее ценностных критериев.

Перечисленные и многие другие проблемы стоят в настоящее время перед исследователями и преподавателями общественных дисциплин в странах постсоциализма, где синхронность перестройки науки и преподавания, пересмотр органически связанных меж собой концептуальных принципов и методики исследований и преподавания требуют незамедлительной реакции – поисков и научных дискуссий специалистов, выработки хотя бы относительно унифицированных подходов и решений.

В свете изложенного актуально создание программ преподавания, учитывающих концептуально-методическую перестройку в области гуманитарных наук.

О концепции преподавания курса «История философии»

В качестве объекта обсуждения предлагается концепция альтернативной модели программы преподавания истории философии в вузах. Данная программа отличается от существующих поныне программ курса по истории философии, по нацеленности, концептуальным решениям и методике трактовки предмета.

Нетрадиционность программы – в избранных ею целях, путях их достижения и предоставляемых ею возможностях. В тезисном порядке суть ее можно выразить в следующих пунктах:

1. Прежде всего, программа нацелена на предоставление слушателям обобщенной научной информации о развитии философии как универсального проявления общественного сознания, как всемирно-историческом феномене с древности существовавшем у народов различных регионов и стран мира.

В отличие от существовавших и существующих ныне в странах бывшего соцлагеря программ преподавания курса истории философии и большинства одно- и многотомных публикаций под обобщенным названием

«История философии», где в основном излагаются древнегреческая и западноевропейская философия с незначительными вкраплениями из древневосточной и средневековой арабоязычной философии, данная концепция направлена на обобщенную синхронную научную информацию о философии различных регионов и эпох, что оправдано, прежде всего, в плане науки. Коль речь идет об истории философии вообще, необходимо ее представить в целостности, а не как достояние только избранных народов.

2. Синхронность трактовки философии отдельных регионов, во-первых, демонстрирует одновременное наличие и развитие философии во многих странах и регионах, во-вторых, дает возможность для структурно-типологического обозрения и анализа разнорегиональных философских культур и через сопоставительный анализ – выявления общего и особенного в развитии философии как проявлении мировой культуры.

3. Предложенная модель трактовки оправдана и в нравственном, и в политическом плане, ибо снимает идущие от научной некомпетентности, политических амбиций и нравственной несостоятельности измышления об избранных высокоинтеллектуальных народах и культурных регионах, а также народах и регионах, лишенных высокого интеллекта, способного породить феномен философии.

Программа восходит к нравственному по глубине и лаконизму гуманистическому тезису Ибн Рушда «Разум всех людей един», принятому на вооружение латинским аверроизмом и преданным в числе тезисов учения Ибн Рушда анафеме как ересь парижским епископом Етьеном Тампье в 1270 и 1277 годах. Она направлена на убеждение студентов в сопричастности каждого из них к глобальной культуре и его ответственности за эту культуру.

4. Программа предполагает ознакомить студентов с основными дискуссионными позициями по принципиальным вопросам современной философской и историко-философской науки и дать им возможность на основе полученной от лектора объективной научной информации осознать и определить свои позиции, свое представление о характере, сущности и путях

развития всемирной философии, аккумулировавшей в себе интеллект и память поколений общества.

5. Приближение к данной ступени восприятия предмета и есть основная цель курса, направленная на развитие интеллекта индивида (студента) через приобщение его к постижению выраженного в развитии философии интеллектуально-нравственного опыта человечества, призванного дать возможность через познание всеобщего интеллекта идти к самопознанию, интеллектуально-нравственному совершенствованию, элитарности в подлинном смысле этого понятия.

Таков спектр возможностей, который может предоставить данный вариант программы курса.

Чтение курса, как нам кажется, целесообразно начать с ознакомления слушателей с дискуссионными определениями предметов философии и истории философии в философской литературе XX в., (в частности, интерпретации предмета истории философии французской школой философии истории философии и марксизмом).

И далее привести примерные определения данных феноменов:

философии, как синтеза мировоззренческого и научного начал, дающего представления об универсальных явлениях, процессах и наиболее общих закономерностях развития материального и духовного аспектов бытия;

истории философии, как науки, в функции которой наряду с обобщенной (ибо объем содержания предмета допускает в представленном курсе только обобщенный анализ, конкретность анализа возможна лишь в ограниченных локально и во времени историях) научной информацией о философии различных эпох и регионов, входит анализ закономерностей и выявление внутренней логики процесса развития философских знаний во времени.[129]

---

[129] Определения предложены как материал для размышления.

Студенты должны услышать аргументацию приводимых лектором при интерпретации истории философии определений. Целесообразно ознакомить слушателей с герменевтикой, как одной из концептуальных основ методологии при изучении истории философии.

Акцентирование внимания студентов на определении сути предложенных им для изучения дисциплин, вовлечение их в процесс выбора методологии и методики чтения курса, безусловно, с самого начала сориентирует их на творческий подход к изучаемому предмету и будет способствовать выработке навыков аналитического, критического мышления, ощущения творческой сопричастности к наукам, которые им предстоит изучать.

Во введении к курсу студенты должны получить[130] представление об основных категориях философии, ее главных направлениях и методах: идеализме, материализме, дуализме, взаимопереплетенности последних в учениях представителей многих школ и течений, о сосуществовании и взаимопроникновении метафизического и диалектического методов в процессе исторического развития философии.

Необходимо объяснить антинаучность и догматизм категоричных штампов-определений при трактовке философского наследия и относительность существующих в данной науке оценочных критериев: «научный», «антинаучный», «прогрессивный», «реакционный» и т.д.

С позиции современной науки необходимо довести до студентов проблемы гносеологии, в частности, проблемы различных уровней познания, сочетания в процессе познания рационального и иррационального начал, категорию «истины», исторически сочетавшей в себе онтологический, гносеологический, этический и аксиологический аспекты.

---

[130] Это необходимо независимо от того, прослушали ли студенты предварительно курс философии или нет. Ибо в современных условиях, при отсутствии унифицированных программ по курсу философии и творческой свободе лекторов, изначальное определение основных представлений и позиций попросту необходимо.

Специально должна быть выделена проблема общественного сознания, диалектики индивидуального и общественного сознания (особенно в областях идеологии и идеологического аспекта науки).

Необходимо дать критическую оценку широко распространенного в доступной литературе утрированного тезиса о вечной борьбе и противостоянии позиций в истории философии, игнорирующей, по сути, трактовку синхронности противостояния и единства тенденций.

Необходимо акцентировать внимание слушателей на суждениях и позициях, свидетельствующих о моментах ограниченности и ошибочности в трактовке основных проблем общественного развития и социальных вопросов марксистской философии. При этом обязательно следует подчеркнуть, на что указывалось выше, различия в постановке и решении конкретных проблем в марксизме, ленинизме, сталинизме и последующих этапах развития марксистской философии.

В новом свете следует показать связь философии и религии, в процессе своего исторического развития рассматривающих одни и те же проблемы и объяснить особую политизированность, тенденциозность гуманитарных наук при трактовке этой связи.

Студенты, как нам кажется, должны знать, что марксистская философия – одним из распространенных со второй половины XIX- по начало XXI века философских течений в системе глобальной философской мысли. Она органически связана с философскими, научными и политическими тенденциями предшествующей ей культуры. Каждый этап ее развития (от становления как идеологической системы до превращения в господствующую идеологию всего социалистического общества) имел свою специфику, что от сомнений, научных поисков, утверждения в борьбе с другими идеологическими течениями подлинных идеалов демократии и гуманизма марксистская идеология, став господствующей идеологией тоталитарных режимов, использовалась как идеологическое орудие для оправдания политических позиций руководства социалистических

государств, с царящими в них культами личности. Необходимо пояснить, как использовались подлинно творческие возможности диалектического метода при попытках доказать и оправдать выгодные руководству КПСС в политическом плане претензии на исключительность и непререкаемость его поступков и любая альтернативная мысль нарекалась антинаучной, реакционной, служащей интересам капитализма.

Студентам следует дать представление о неоднозначном, зачастую субъективном отношении к марксистской философии и в наши дни.

Основными методологическими установками при чтении курса, может быть следовало бы избрать следующие:

1. Показ историко-философского процесса как глобального явления, обусловленного и способностью человека к абстрактному мышлению, и окружающим его социокультурным развитием.

2. Учитывая методологическую направленность доступной в настоящее время студенчеству постсоветского региона историко-философских исследований на демонстрацию непримиримого противостояния философских направлений, школ и т.д., о чем говорилось выше, нацеливать внимание на единство противостоящих сторон, обеспечивающее гармонию процесса философского познания и являющееся залогом его развития.

3. Показ взаимодействия и синтеза локально ограниченных (этнических, региональных) философских культур в развитии глобального философского процесса. Со ссылкой на эллинизм, восточное и западное Возрождение, философию XX века показать взаимовлияние восточной и западной философии и научную, этическую и политическую некорректность противопоставления культур и, в частности, философии Запада и Востока. Исследования западной и восточной философии компаративистского плана, выявляющие наряду со спецификой общее в развитии культур разных регионов, должны быть использованы для аргументации универсальных закономерностей глобального философского развития, для культивации

убеждений в наличии единой культуры человечества, состоящей из культур отдельных народов, регионов и т.д.

Особое внимание в процессе сравнительного анализа философии разных регионов следует уделить выявлению *сущностной* общности в трактовке основных категорий и понятий глобальной философии, целесообразности и необходимости тенденции к унификации представлений в этой области (в качестве примера можно использовать манипуляции в научной литературе понятиями пантеизм панэнтеизм).

4. Показ значения (места и роли) философии в социально-экономической, политической и культурной истории общества в формировании духовности и духовном развитии личности разных эпох.

Во вводной лекции необходимо аргументировать, почему в курсе, который будет прочитан данной аудитории, обобщенно-схематическое представление о глобальности историко-философского процесса будет сочетаться с выборочным, относительно широким и глубоким анализом философии определенных регионов и народов в конкретные периоды их истории; необходимо признать и пояснить студентам, что отсутствие подобной аргументации, повсеместно встречаемся в научной литературе, учебниках и учебных пособиях по истории философии, программах курсов предмета, научно, политически и этически неприемлемо.

Теоретико-методологические отступления должны сопровождать и последующие лекции, посвященные конкретным темам. Эти отступления предоставят возможность, демонстрируя процесс развития философской мысли, раскрыть суть категориальных понятий и внутренних закономерностей развития философии как феномена, а также определить закономерности ее развития в контексте социокультур стран, регионов и т.д. В частности, это поможет раскрыть движущие (внутри и вне) силы развития философии, этапы ее эволюции, внутреннюю логику взаимосвязей ее с другими проявлениями культуры, необходимые при реконструкции истории

философии и прогнозировании перспективы дальнейшего развития глобального историко-философского процесса в его целостности.

Конкретный и относительно глубинный анализ наследия отдельных школ и философов не может *превалировать* над обобщенной информацией, однако это не значит, что в зависимости от профессиональной ориентации вуза часть отведенных под курс часов нельзя выделить под спецкурсы. Например, в азербайджанских вузах, где нет специального предмета «История Азербайджанской философии», часть часов общего курса целесообразно выделить на чтение спецкурса по истории азербайджанской философии. В зависимости от профориентации вуза, по предложению лектора и по согласованию с кафедрами и учеными советами, целесообразно регулировать количество часов, отведенных западной либо восточной философии.

В число дискуссионных проблем современной историко-философской науки входит, на наш взгляд, и проблема периодизации истории философии, определение основных этапов глобального историко-философского процесса. Распространенная в советской науке периодизация по формациям (философия рабовладельческого, феодального, капиталистического и социалистического общества) исходит из классовости философии как основы дифференциации, и наряду с известными позитивными сторонами имеет ряд недостатков, обусловленных, прежде всего, неуниверсальностью формационного развития и различий во временных границах формаций для разных стран и регионов общества.

Выбор критерием дифференциации истории философии по периодам – «древности», «средневековья», «Возрождения», «Нового времени» также вызывает возражения виду несовпадения временных параметров данных эпох для социокультурного развития Запада и Востока. Не отличаются четкостью при дифференциации и периодизации и дефиниции «христианская философия», «исламская философия».

«Христианская философия», известно, идентифицировалась в науке с западноевропейской философией средневековья, и с теологией, и теософией христианства, и с философией христианского мира (в последних двух случаях временные границы ее – два тысячелетия). Аналогично положение понятия «исламская философия».

Студенты должны быть информированы о том, что названные выше и распространенные в культурологии, истории культуры, в частности в историко-философских исследованиях принципы периодизации и классификации не могут быть абсолютизированы.

Рассматривая философскую культуру и философию как универсальные для социума явления критерием периодизации, возможно, целесообразнее было бы, как это имеет уже место, избрать отдельные века либо отрезки истории, включающие несколько веков.

Безусловно, принцип периодизации по векам тоже условен и может стать объектом дискуссии. Однако, данный принцип, как нам кажется, является наиболее оптимальным при анализе глобального развития философии, ибо, высвечивая ее специфику в единых для различных стран и регионов отрезках времени (истории), он дает возможность сравнительно-типологического исследования доступного материала и выводов об общем и особенном, т.е. о сути историко-философского процесса.

Особую сложность в связи со сложившимися в науке стран социализма стереотипами трактовки и оценок представляют как марксистская, так и немарксистская философия XX в.

Идущая от ложно понятой классовости и партийности субъективно-тенденциозная, часто крайне негативная характеристика течений немарксистской философии, малодоступность по объективным причинам большинства ее источников, научно неадекватный анализ ее в философских исследованиях, учебных пособиях – все это делает актуальным объективный научный анализ немарксистской философии XX века, до сих пор огульно

характеризовавшейся как идеалистическая, иррационалистическая, антинаучная и т.д. и т.п. и обязательно служащая интересам капитализма.

Создавшаяся ситуация требует коренного переосмысления концептуальных позиций в трактовке и оценках т.н. «немарксистской философии» на основе серьезного анализа доступных первоисточников и немарксистских интерпретаций.

Сложность ситуации требует срочной продуманной организации профессионального научно-объективного преподавания философии XX века, продуманной подготовки и переподготовки кадров в этой области, издания переводов источников и антологий из переводов фрагментов произведений западноевропейских и восточных философов XX века.

Студенты должны быть информированы о богатстве и разнообразии немарксистской философской культуры XX века, в которой, наряду с идеализмом, прорелигиозностью, иррационализмом, агностицизмом, мистицизмом, мы встречаемся с материализмом, рационализмом, диалектикой, ориентацией на науку, либо эклектическим сочетанием противоположных тенденций.

Предлагаемый обобщенный анализ философии в целостности и по историческим этапам автоматически снимает вопросы о недостаточном внимании к Востоку либо противопоставлении Запада Востоку, с чем мы, к сожалению, неоднократно встречаемся.

При чтении курса и на семинарских занятиях, ввиду крайней насыщенности программы, нам кажется, целесообразно по возможности сочетать конкретику с обобщенным анализом проблемных теоретических вопросов, учитывая при этом реальные возможности аудитории: ее способность к аналитическому мышлению, доступность ей необходимой литературы.

Изложенное – результат раздумий автора, свыше 40 лет занимающегося проблемами теории и истории культуры и в частности философии и истории философии. Надеемся, что публикация послужит

материалом для размышления и, возможно, поможет творческому поиску оптимальных путей решения многочисленных и сложных проблем, поставленных временем перед общественными дисциплинами, в том числе и историко-философской наукой.

Послесловие

Представленная Вашему вниманию работа была опубликована 7 лет назад, прошла ряд научных обсуждений.

За прошедшие годы в постсоциалистическом регионе и Азербайджанской Республике, входящей в этот регион, проделана определенная работа в области исследования и преподавания философии и ее истории. Однако основные вопросы, выдвинутые в опубликованной в 2002 году статье, к сожалению, не только не потеряли актуальность, а наоборот некоторые из них ныне стоят еще более остро, чем в советскую эпоху. Так, например, на территории бывшего СССР широко и без комментариев распространяется литература по истории философии, отрицающая самою возможность философии на Востоке. В программах, учебниках, пособиях и научной литературе по истории философии в лучшем случае упоминается только средневековая арабо-мусульманская философия, упор же делается на русскую и европейскую философии. С подобным явлением мы встречались и в Государственном образовательном стандарте высшего профессионального образования, утвержденном 30 декабря 1993 г. заместителем Председателя Госкомвуза России В.Д.Шадриновым и действующего до введения в действие стандарта с 01.09.1997 г. Установка определила содержание вузовских программ России.

С аналогичной, по существу, постановкой вопроса мы встречаемся и в Азербайджане. В концепции совершенствования преподавания гуманитарных наук в высших школах, утвержденной постановлением 8/2 Коллегии Министерства образования от 25 января 1995 года в разделе «История философии; основные направления совершенствования преподавания», внимание акцентируется только на всестороннем изучении

истории азербайджанской и восточной (тюрко-, персо- и арабоязычной) философии. И естественно, что в Программе курса по истории философии, утвержденной Министерством образования Азербайджанской Республики и научно-методическим советом социально-политических наук в 1998 г., из 36 часов лекционных занятий 4 часа отведены философии Древней Греции и эллинизма, 10 ч. – европейской, 2 ч. – русской, 8 ч. – философии Востока и 10 ч. - азербайджанской философии.

Обретение национального суверенитета и демократических свобод, несмотря на всю свою значимость в деле развития национального самосознания, нам кажется, не дает права представлять историю мировой философии в изложенной выше форме. Думается время и логика помогут остудить пыл создателей будущих программ.

Наступил 2009 г., однако, к сожалению, многие проблемы остаются пока нерешенными.

2009 год

О КОНЦЕПЦИИ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН В АЗЕРБАЙДЖАНЕ[131]

Изменения в социокультурном развитии региона социалистических стран, как было отмечено в предыдущей статье, со всей остротой выдвинули проблему пересмотра концептуальных подходов к исследованиям и преподаванию гуманитарных дисциплин, и в частности философии.

В контексте перестройки перестраивалось и продолжает поныне перестраиваться, прежде всего, отношение к марксистско-ленинской философии, являвшейся в годы советской власти идеологическим стержнем не только общественной и гуманитарной, но и естественной и точной науки. Эта философия была своеобразным определителем общественного сознания и различных сторон жизни общества.

[131] Данная статья по существу представляет продолжение пятью годами ранее опубликованной статьи под названием «Некоторые концептуальные вопросы исследования и преподавания гуманитарных наук (с приложением концепции преподавания истории философии)» в журнале «Сосиал билгилер» («Социальные знания», Баку, № 1, 2002 г.).

Естественно, что удар, который обрушился на философию эпохи социализма в переходный период, должен был отличаться и отличался особой силой и радикализмом, стихийной непродуманностью всеотрицания, включая отрицание в марксизме всего объективного и научного, заимствованного им из истории предшествующей духовной культуры человечества.

Изложенное требовало от исследователей и преподавателей философии обратиться к вопросу о будущем философских дисциплин в постсоветском регионе, выбору новых концепций и моделей преподавания философии и истории философии, а также дать объективную оценку марксистской науки советского периода.

Время требует возвращения к принятым на начальных этапах перестройки концепциям, программам, учебникам и учебным пособиям по философии и определенного переосмысления и координации концептуальных позиций.

В связи с создавшейся ситуацией отдел истории философии и общественной мысли Института философии и политико-правовых исследований НАНА совместно с научным коллективом института, Философским обществом Республики и представителями Министерства образования Республики в 2005 г. провел второе, посвященное вопросам интерпретации философских проблем в процессе образования, республиканское совещание, где были отмечены недостатки в области преподавания философии и истории философии в вузах Республики и острая необходимость работы над совершенствованием концепций, программ и учебников. (Первое совещание было проведено в 2004 г.).

С тех пор прошло еще 2 года, но в силу недооценки значимости проблемы не предприняты соответствующие шаги и преподавание ведется согласно утвержденной в 1995 г. старой концепции и мало менявшихся из года в год программам.

В настоящее время вынесенный Милли Меджлисом на широкое обсуждение Проект Закона о науке со всей остротой ставит вопрос о необходимости укрепления взаимосвязей науки и образования, интеграции научной деятельности в область образования (см. статью 3, 3.1, 3, 2.6), проведения открытой научной экспертизы результатов работ, использования различных форм широкого научного обсуждения (3, 2.2). Все это ориентирует на ускорение темпов совершенствования в области исследований и преподавания, а также усиление координации между последними.

Актуальность повторного обращения к рассмотренным ранее проблемам обусловлена как прошедшими годами стремительного социокультурного развития страны, так и задачами, поставленными в Проекте Закона о науке, связанными с дальнейшими перспективами развития науки в Республике. Статья 13 Закона «Научные степени и научные звания» начинается пунктом «доктор философии» (лат. – philisophy doctor – PhD с указанием научной области) – первая научная степень, присуждаемая Специализированным Научным Советом и утверждаемая в порядке определенном законодательством.

Итак, если Республика, приобщаясь к глобальной практике в области науки признает в качестве первой присуждаемой научной степени степень доктора философии с указанием конкретной специальности соискателя; при этом указание конкретной специальности следует вторым за PhD, то это свидетельствует об отношении к значимости философии в мировом социокультурном пространстве и, естественно, об особой требовательности к знаниям соискателя в области философии.

Следует надеяться, что принятие этого закона повысит ответственность за организацию преподавания философских дисциплин в Республике.

В данной ситуации, естественно, недопустимо осуществления сокращение часов, предусмотренных Министерством образования на

преподавание философии и представлении ее как факультативной дисциплины.

Повышению уровня преподавания философских дисциплин поможет и статья 11 Закона о Науке, определяющая функцию Академии Наук Республики как высшей государственной структуры, организатора и гаранта реализации государственной политики в научной и научно-технической областях во всех научных организациях и высших учебных школах.

В свете изложенного особую актуальность приобретает анализ существующей ситуации в области преподавания философских дисциплин и определение дальнейшей государственной политики в области философского образования.

В настоящее время совершенствованию философских исследований и процесса философского образования в Азербайджане в значительной степени мешают:

1. Современное состояние «Концепции совершенствования преподавания и исследования гуманитарных наук в высших учебных заведениях», утвержденной в 1995 г. Министерством образования Азербайджанской Республики, которая, на наш взгляд, нуждается в срочном повторном обсуждении и доработке в свете событий прошедших за 12 лет.

2. Несоответствие учебных программ по ряду вопросов требованиям данной концепции.

3. Несоответствие содержания ряда учебников, учебных пособий, а также рекомендуемой литературы требованиям методологической перестройки постсоветского периода, и существующим программам; наличие в последних при изложении фундаментальных проблем научных и логических противоречий. Игнорирование в списках рекомендуемой студентам литературы исследований азербайджанских ученых, что не создает у обучающихся объективного представления об уровне азербайджанской национальной науки.

В свете изложенного в настоящее время необходимы анализ, доработка, либо переработка существующих концепций, программ, учебников, списков рекомендуемой литературы, координация и хотя бы относительная унификация позиций в названных областях.

Актуальность совместной деятельности всех, связанных с проблемой структур – от Комиссии по науке Милли Меджлиса и Министерства образования до вузовских кафедр и соответствующих отделов исследовательских институтов НАНА диктуется:

а) состоянием исследований и преподавания в Азербайджане философской науки;

б) интеграцией Азербайджана в глобальное научное пространство (необходимостью конвертируемости республиканских дипломов);

в) непонятным в настоящее время отношением к преподаванию философии в республиканских вузах, бесконечным сокращением часов преподавания философии в вузах; при этом упускается из виду значимость данной дисциплины для формирования мировоззрения личности, ее национальной идеологии в период становления и начальных этапов развития суверенной азербайджанской государственности. Это не понятно и на фоне внедряющейся в Азербайджане тенденции давать степень доктора философии, как первую научную степень, независимо от специальности соискателя. Незнание либо сверхповерхностное представление будущего доктора философии о философии было бы парадоксально.

ПРЕДЛОЖЕНИЯ

О создании Центра культуры Азербайджана

Народ Азербайджанской Республики в процессе закономерного развития мировой социокультурной системы, обусловившего распад СССР и социалистического лагеря, и социокультурного развития внутри самой Республики, обрел национально-государственный суверенитет.

Сохранение достигнутого суверенитета в современных экстремальных внешне- и внутриполитических условиях требует предельно активного использования республиканских материальных и моральных потенциалов.

В этой связи особое значение обретает обращение к собственной культуре в различных проявлениях и объемах последней (от цивилизации до этикета), возрождение национальной культуры как носительницы единства общечеловеческих и локально-этнических ценностей и активное использование ее для обеспечения относительного единства народа, стабилизации национально-государственного суверенитета.

В настоящее время культура, ее проблемы и решение последних, находится в центре внимания многочисленных государственных и негосударственных структур.

Однако, отсутствие научно продуманной, четкой скоординированности деятельности последних ведет к разнобою в их планах и конкретной деятельности, мешая реальному осуществлению намеченных общих целей.

Посему в существующей ситуации целесообразно наличие альтернативной негосударственной беспартийной структуры – Центра культуры, который, используя потенциал республиканской интеллигенции, мы бы:

1. Проводить апробацию существующих программ и планов Республики в области культуры.

2. Выявив общее и особенное, а также позитивные и негативные стороны существующих концепций, планов и программ, наметить контуры, а при востребованности, теоретически разработать концепцию возрождения общенациональной культуры.

3. Периодически выступать с конструктивными предложениями и программами по отдельным проблемам культурного развития перед соответствующими культурологическими либо занимающимися и проблемами культуры правительственными структурами. При

соответствующих условиях взять на себя теоретическую разработку и реализацию части своих предложений и программ.

Цель Центра – посильное содействие возрождению азербайджанской культуры.

Научная база Центра – творческий коллектив ученых, опирающийся на потенциал студенчества старших курсов и аспирантов и научно-организационный совет, в который войдут представители науки, властных структур и финансирующих работу Центра спонсоры.

Совет будет иметь право апробации деятельности творческих коллективов и обязан способствовать реализации одобренных им программ и рекомендаций.

Работа Центра предполагается в тесном сотрудничестве со связанными с культурным развитием Республики официальными и неофициальными структурами.

Центр при востребованности своей и обеспечении условиями – контакты, доступ к информации, кадры, может взять на себя детальную научно-теоретическую разработку программ, предложений и моделей, включая и альтернативные варианты, по следующим проблемам:

1. Социально-экономическое состояние в настоящем и перспективе
2. Азербайджанская культура конца XX- начала XXI вв. в контексте Восток-Запад.
3. Азербайджан исторически и в настоящем в сфере политики и культуры отдельных регионов (исламского, тюркского, закавказского и СССР - СНГ).
4. Национальная проблема (история, настоящее, перспектива).
5. Проблемы азербайджанского языка и алфавита.
6. Социально-правовое положение азербайджанской интеллигенции (Законы о культуре, интеллектуальной собственности и т.д.).
7. Женский вопрос в Азербайджане в конце XX- начале XXI вв.

8. Проблема религий. Ислам в системе азербайджанской культуры конца XX- начала XXI вв.
9. Формирование менталитета азербайджанца.
10. Проблемы науки и образования.
11. Проблемы идеологии.
12. Проблемы исследования и пропаганды гражданской истории и истории культуры азербайджанского народа.
13. Оценка и переоценка моральных ценностей.
14. Проблемы военно-патриотического воспитания народа.
15. Отношение к традициям.

Начать свою работу Центр мог бы со сравнительного анализа концепций, программ, планов по развитию культуры Министерств культуры и образования, академий, вузов и творческих союзов, предложений по установлению контактов между ними и эффективных форм координации их деятельности.

Баку, 1992 г.

Из обращения к руководству НАНА

1. Опираясь на научный потенциал НАНА создать при Президиуме Академии под руководством вице-президента по общественным наукам специальную структуру, в функции которой будет входить организация:

– экспертизы и координации концепций исследования истории и истории культуры Азербайджана;

– научно-теоретического семинара, посвященного актуальным и дискуссионным проблемам истории и истории культуры;

– систематических научных обсуждений значимых достижений в области общественных и гуманитарных наук.

2. Создать под эгидой НАНА научный центр исследований этнической и этнокультурной истории Кавказа, который силами республиканских и привлеченных зарубежных исследователей будет:

– публиковать объективную информацию о Кавказе;

– организовывать международные семинары и конференции по названным проблемам;

– своевременно (внутри и за пределами республики и Кавказа) выступать с критикой политизированных псевдонаучных публикаций, направленных против интересов народов Кавказа и мира в регионе и формирующих общественное мнение XXI века.

3. Срочно восстановить при НАНА Центр научной информации, который будет:

– систематически информировать зарубежье на 8 языках о научной жизни и научных достижениях республики, а республике – предоставлять необходимые для нее научные сведения из зарубежья;

– объединять либо координировать деятельность ныне действующих в НАНА и республике научно-информационных структур и широко пропагандировать результаты их деятельности.

Финансовые возможности реализации названных проблем – бюджет НАНА, фонд имени Гейдара Алиева, Нефтяной фонд, внутриреспубликанские и зарубежные гранты, совместная деятельность с самофинансирующимися неправительственными научными организациями (Институтом Стратегических Исследований Кавказа, Научно-религиозным Советом при шейхе Кавказа и т.д.).

2007 год

Предложения об охране, исследовании и пропаганде письменных памятников духовной культуры Азербайджана при минимальных финансовых затратах.

1. Обеспечив в масштабе Республики координацию работ по сохранению, исследованию и пропаганде рукописных памятников азербайджанской культуры.

2. Создать компетентную научную комиссию из сотрудников академии, университетов и представителей интеллигенции для отбора рукописных памятников культуры, переводы и публикации которых остро необходимы для развития азербайджанской культуры на данном этапе ее развития.

3. Обеспечить переводы отобранных комиссией памятников на современный азербайджанский язык и издавать их параллельно с оригиналом. Особое внимание уделить использованию переводов в процессе образования.

– Предложить руководителям высших учебных заведений, имеющих возможность для организации переводов, исходя из потенциала исполнителей включить в тематику дипломных работ переводы и снабжение последних соответствующими научными комментариями; содействовать включению подготовленных работ в научно-издательские планы Республики и распространять их по Интернету.

– Просить ВАК Республики за переводы сложных, имеющих большую научную ценность памятников и снабжение их соответствующими научным анализом и комментариями присуждать ученые степени доктора и кандидата наук.

4. При интерпретации памятников особое внимание должно быть уделено объективному освещению источников, представляющих как неортодоксальные, так и ортодоксальные течения культуры исламского региона, учитывая то, что если на протяжении прошлых десятилетий при освещении последних, упор делался на поиск в них атеизма, в настоящее время наблюдается тенденция представить их как сугубо религиозные, что, естественно, ведет к неадекватному отражению национальной и региональной культуры.

5. Серьезную проблему для сохранения азербайджанской культуры создает в настоящее время переход к латинице. Через несколько десятилетий культурное наследие, опубликованное на кириллице, перестанет быть

достоянием азербайджанского народа, как в свое время отказ от арабского алфавита и позже латиницы нанесли неповторимый урон изучению и осознанию нынешним поколением истории своей национальной культуры. В этой связи, возможно, были бы, целесообразны новые дополнительные подзаконные акты Милли Меджлиса по сохранению и кириллицы – как алфавита современной азербайджанской культуры.

6. Создать альбом алфавитов, имевших место в азербайджанской культуре всех времен, с древности по настоящее время, снабдив его соответствующими научными комментариями и исследованием о месте данных алфавитов в развитии азербайджанской культуры.

Руководству АН Азербайджана обратиться в ЮНЕСКО с предложением о принятии глобальной программы по охране рукописных фондов мира и обеспечению информационных и научных контактов между различными фондами. Призвать обратить особое внимание на сохранение фондов, не имеющих достаточной материальной базы для существования.

Azərbaycan Ali Attestasiya Komissiyasına

Sizə yaxşı məlum olduğu kimi, Azərbaycan mədəniyyət tarixinin mühüm bir qismi əlyazmaları şəklində mühafizə edilir və obyektiv səbəblərdən (dil səddi, oxuma vərdişi və s.) müasir elm üçün demək olar ki, əlçatmazdır.

Elmin, o cümlədən Azərbaycan elminin, xüsusən də hazırkı dövrdə Azərbaycan xalqının milli mənafeyini nəzərə alaraq və qlobal mədəni məkanda Azərbaycan milli mədəniyyətinin yerini ləyaqətlə göstərmək naminə mədəniyyət tariximizi əks etdirən əlyazmaları müasir elm aləminə qaytarılmalıdır.

Elm tariximizin bərpası, onun tədqiqi, tədrisi və təbliği imkanlarını genişləndirmək üçün təklif edirəm:

1. Elmi dəyərə malik əlyazmalarının faksimile və tərcüməsini müvafiq şərhlər və elmi yönümündən asılı olaraq tədqiqini ehtiva edən *elmi araşdırma ilə birgə* çapa hazır şəkildə təqdimi üçün görülmüş işin elmi dəyərini nəzərə alıb

müxtəlif elm sahələri üzrə (filologiya, ədəbiyyat, fəlsəfə tarixi, sənətşünaslıq və s.) elmlər namizədi və doktorluq elmi dərəcələri verilsin.

Müasir şəraitdə təklifin reallaşması həm elmin inkişafı, həm də yüksək səviyyəli mütəxəssis hazırlığı baxımından məqsədəuyğundur.

2. AAK-ın təklifi ilə AMEA və ali məktəblərin mütəxəssisləri tərəfindən əlyazmalarının tədqiqi ilə əlaqədar tövsiyə olunan namizədlik və doktorluq dissertasiyaları mövzularının siyahısınının hazırlanması məqsədəuyğun olardı.

Примерная тематика семинара
«Методологические проблемы
истории азербайджанской культуры»

1. Азербайджан и азербайджанский народ (границы и этногенез).
2. Значение исследования древнейших пластов азербайджанской культуры для изучения зарождения духовной культуры и, в частности, мировоззрения азербайджанского народа.
3. Проблемы мифологии и фольклора и их связь с проблемами других аспектов культуры.
4. Религия и культура в истории Азербайджана.
5. Проблемы албанской истории и культуры.
6. Философия антиортодоксальных течений в Азербайджане и ее место в истории азербайджанской культуры.
7. Философская поэзия Азербайджана. Проблема метода философской поэзии.
8. Определение понятий «просветительство», «демократизм», «революционный демократизм», «Романтизм» и специфики их проявления в истории азербайджанской культуры.
9. Проблемы восточного и азербайджанского Ренессанса.
10. Искусство и мировоззрение (по материалам Азербайджана).

Данная тематика была предложена в 1998 г. руководству отделения общественных наук АН Азербайджана. Проведено обсуждение первой темы. Позже занятия семинара были приостановлены.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ II

Проблемы азербайджанской философии